



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA
JAMIA NAGAR

NEW DELHI *Rare*

CALL NO. 297.197 168K751

Accession No 87714

Rare

Call No...297.197
1681<751

Acc.No....87714.

19 24 1383

for text books and
Re. 1 00 for over-night
books per day shall be
charged from those
who return them late

damage done to the
book and will have to
replace it. if the same is
detected at the time of
return

چند معاشی مسائل اور اسلام

یعقوب شاہ
سابق اڈیٹر جنرل پاکستان

ادارہ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ، لاہور

جملہ حقوق محفوظ

طبع اولیٰ — اکتوبر ۱۹۶۱ء

تعداد — ایک ہزار

محمد اشرف ڈار سیکرٹری، نے اشرف پریس لاہور
سے چھپوا کر ادارہ الف فتن اسلامیہ، کلب روڈ
لاہور کی طرف متنازع کیا۔

انتساب

اپنی رفیقہ تجلیات کے نام جس کے حسن سلیقہ نے مجھے پیشہ لینے
کے بعد وہ بار بار نوکری ڈھونڈنے کی رحمت سے بہالیا اور
تحقیق و تحریر کے لئے نرائع بن بنیادی
ی۔ش

پیش لفظ

عمرانی تاریخ کے مطالعہ سے اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ وہی قوم اس تغیر پذیر دنیا میں زندہ رہتی ہے جو اپنی تقدیر آپ بدلنے کی اہلیت رکھتی ہے۔ یہ اہلیت انفس و آفاق دونوں کے عمیق مشاہدے اور تفقہ سے ابھرتی ہے۔ فکری اور ذہنی صلاحیتوں سے اگر کام نہ لیا جائے تو وہ آہستہ آہستہ زنگ آلود اور پھر میکا رو سوب ہو جاتی ہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ کا ابتدائی دور ایک طرف تو ان کے ارضی تسلط کا زمانہ تھا اور دوسری طرف ان کی عقلی اور عملی فتوحات کی برتری کا عہد۔ ان کے شاندار کارنامے تاریخ، فلسفہ، سائنس، عمرانیات اور فقہ کے اوراق پر ثبت ہیں۔ لیکن جب زوال کے سایوں نے اسلامی معاشرہ کی پھولاری کو پتھر مردہ کر دیا تو مسلمانوں کی علمی روایت کا سلسلہ بھی ٹوٹ گیا اور ٹکے ہوئے ذہنوں نے اسی میں عافیت بھی کر اسلاف کی کتابوں کو نیست مینست کر رکھے اور بدلتے حالات کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے ان میں ترمیم و اصلاح کی تمام دایاں مسدود کر دیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ملت اسلامیہ جو مختلف گروہوں میں بٹ چکی تھی، ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ گئی اور اس کی حریف مغربی قومیں جن میں اچھے علوم کی چنگاری اسلامی اثرات کے فیتلے نے روشن کی تھی، انہ عرف مادی شان و شوکت کے لحاظ سے بلکہ علمی اور ذہنی حیثیت سے بھی مرعوب کن بلند ولولہ پر جا پھریں۔

اسلامی حکوں نے صدیوں کی مسلسل فیند کے بعد آنکھ کھولی ہے اور اب ایک نیا جذبہ مسابقت انہیں ترقی یافتہ قوموں کی صف میں کھڑا کرنے کے لیے کار فرما ہے۔ اب وقت ایگے ہے کہ ہم اپنی علمی میراث کو جان بوجھ کر ابدی اصولوں کی روشنی میں لے کر اپنی اجتہادی بصیرتوں کو پھر سے بروئے کار لائیں تاکہ ہماری زندگیوں کے انتہائی نیرنگیوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکیں۔ اس لیے ہر وہ علمی کوشش جو بھاری فکری اور عملی صلاحیتوں کو بیدار کرنے میں معاون ہو، بہ نظر احسان دیکھی جانی چاہیے۔ اس حق پر رائے میں زیر نظر کتاب اس معیار پر پوری اترتی ہے۔

اس کتاب میں جناب سید یعقوب شاہ صاحب نے بول، زکوٰۃ، اور بیہ کے زندہ مسائل پر اظہار خیال کیا ہے۔ انھوں نے کتاب و سنت اور تاریخ، عمرانیات و اقتصادیات کا غامض مطالعہ کرنے کے بعد اپنے نتائج فکر طے شدہ اور سلیس انداز میں پیش کیے ہیں۔ ان کا طریق استدلال و نمائش بے سودہ مالیات کے ماہر ہیں اور دینی علوم سے بھی شغف رکھتے ہیں۔ لہذا ان کی رائے قابل وقت ہے جو مسائل وہ زیر بحث لائے ہیں، ہماری معاشرہ اور ہماری مملکت کے لیے علمی اور عملی دونوں حیثیتوں سے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کا حل ہماری موجودہ ذہنی اور عملی اقتصاد کا علاج بن سکتا ہے۔ جہاں جہاں انھوں نے مناسب سمجھا، سید صاحب نے مشکلات سے نپٹنے کے طریقے بھی بچھلے ہیں اس اہتمام سے ان کی کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے۔

دہائے بارے میں ان کے نظریے کا حلقہ کوہِ تہم سے شاید یہ کہا جائے کہ ابتدائی اسلامی دور میں تجارتی سود کے تاریخی خواتم کی ناپاکی ایک نئی امر ہے جس کی بنیاد پر دلیل کی علامت کھڑی نہیں کی جاسکتی لیکن انھوں نے اس منفی پہلو کو قطعیت نہیں دی۔ بلکہ قرآن و حدیث اور افکارِ ائمہ سے جہانی حاصل کئے، انھوں نے قدیم و جدید اقدار مادی اور معنوی تصورات میں تطبیق کی کوشش کی ہے اور ملتِ احکام کی پرکھ کے بعد، تاریخی قرائن کی امداد سے ایک مثبت نقطہ نظر کو اپنا یا ہے۔ اب اگر کوئی فاضل جو عبرانی زبان پر عبور رکھتا ہو، اس موضوع پر مزید تحقیق، مہموئی تاریخ و فقہ کی روشنی میں کرے تو شاید مفید ہو کیونکہ مودی کا دوبار زیادہ تر یہودیوں کے ذرا رائج تھا اور ممکن ہے قرآنی احکام کے یہی منظر میں یہودیوں کے لین دین کا طریقہ ہو۔ سید صاحب نے موجودہ مواد بڑی محنت سے کھنگالے۔ انھوں نے بڑی دقت نظر سے معاملہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا تاہم انھیں یہ دعویٰ نہیں کہ جو کچھ انھوں نے لکھ دیا ہے وہ اس موضوع پر حریف آج ہے۔ ان کی کتاب درحقیقت اہل علم و فضل کے لیے دعوتِ فکر ہے۔ مجھے امید ہے کہ جس راہ کی انھوں نے نشان دہی کی ہے اسے کاروانِ ملت کے منزلِ شمس خیال افزہ و پائش گے۔

۶۵ گبرگ

ایسے دھن

ماہِ ذی ۱۹۶۶ء

تمہید

جب میرا پیش لینے کا وقت آیا تو مجھے محسوس ہوا کہ میرا عمر ٹھوکر کا آٹا نہ براؤڈ نیٹ فنڈ کی شکل میں ہے اور اس میں ایک کثیر رقم سود کی شامل ہے۔ چنانچہ مجھے یہ دریافت کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ یہ رقم میرے لیے حلال ہے یا حرام۔ جن ملکاٹھ کام سے میں نے جو ع کیا ان میں سے اکثر نے اسے حرام بتایا لیکن دو نے جنھیں برصغیر پاکستان و ہند میں بڑی منزلت حاصل ہے، اسے جائز قرار دیا۔ ایک صاحب نے لکھ کر اور دوسرے نے زبانی۔ لیکن جب ان کی رائے کی وجوہ دریافت کرنے کی کوشش کی گئی تو ناکامی ہوئی۔ اس لیے خود مطالعہ شروع کر دیا۔ لیکن جو کتابیں اور مضامین میری نظر سے گزرے ان سے میری تسلی نہ ہو سکی۔ فیصلہ طلب امر یہ ہے کہ آیا ہر قسم کا سود جو آج کل رائج ہے "الربوا" کے تحت آتا ہے اور اس لیے حرام ہے یا اس کی کچھ صورتیں ایسی ہیں جن پر "الربوا" کا اطلاق نہیں ہوتا اور جن سے مسلمان بہرہ اندوز ہو سکے ہیں۔ صنعتی اور تجارتی میدانوں میں مسلمانوں کی پسندیدگی سے متاثر ہو کر کئی اصحاب نے اس مسئلہ کا حل دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ سبھی اسی زنجیر کی ایک کڑی ہے۔ اللہ تعالیٰ سے انتہا ہے کہ راہ راست پر چلنے کی توفیق مجھے ارزانی ہو دینا اھدنا اللہ ما ط المستقیم ولا تجعلنا من الذین ضل سبیلہم فی الہدایۃ الدنیا و ہم یحسبون انہم یحسبون ضلوا لائل سے جو تجویس نے غلط کیا ہے مگر وہ سب سہے تو اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے اور اگر غلط ہے تو رب العزت سے معافی چاہتا ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ وہ کسی کی گمراہی کا موجب نہ بنے۔

دو مقتدر علما نے پراڈ نیٹ فنڈ کے سود کو جائز قرار دے کر میرے ذہن کو اس طرف منتقل کر دیا کہ موجودہ زمانے کے سود کی بعض شکلیں ایسی ہیں جو "الربوا" کی حدود کے اندر نہیں آتیں۔ مطالعہ میں قدر بڑھتا گیا اتنا ہی یہ گمان قوی ہوتا گیا کہ ہمدی کنڈل

میں 'الربا' کے معانی کو بے جا وسعت دی گئی ہے۔ اس گمان کی وجہ بیان کر دی گئی
 ہیں لیکن کمان تک وہ درست ہیں، اس کا فیصلہ یا طلبائے دین یا حکومت ہی کر سکتی
 ہے۔ میرا کام یہی تھا کہ ضروری مواد ایک جگہ جمع کر دیا جائے۔ اس کے بعد فیصلہ دینا
 بہ باب علم یا ارباب علم کا کام ہے۔ دوران مطالعہ میں بعض معاشی یا مالی معاملات میری نظر
 سے گزرتے جن کے متعلق مجھے عموماً ہوا کہ شریعت کے احکام کی قوت تاویل آج کل
 رائج ہے وہ موجودہ زمانے کے حالات سے مطابقت نہیں رکھتی۔ میری مراد
 عید اور ذکاۃ سے ہے۔ ان کے بارے میں جو کچھ مجھے سوچا وہ بھی پیش خدمت ہے۔
 اس تحقیق میں جن اصحاب نے مشورہ، تنقید، ترجمہ یا تصحیح سے میری اعانت
 فرمائی ہے میں ان سب کا ممنون ہوں اور ان میں سے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب
 مرحوم، ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب، سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ڈاکٹر وحید مرزا
 صاحب، پروفیسر منظور حسن صاحب عباسی، مولانا عبدالنمان عمر صاحب اور
 پروفیسر فضل محمود صاحب کا خاص طور پر مشکور ہوں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان
 اصحاب کو میری رائے سے اتفاق ہے بلکہ جہاں تک مجھے معلوم ہے، ان میں سے
 اکثر کو اس سے اختلاف اور بعض کو شدید اختلاف ہے۔ تاہم میں ان سب کا بے حد
 شکر گزار ہوں۔

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۱۶	سورہ ناز والی آیت تاریخی ہے	۱	پہلا باب - سود کی مجہ گیری
۱۹-۱۷	الربو بر الف لام آنے کا نتیجہ	۲	مسلمان مالک میں سود کا رواج
۲۰	محمد بن دھور بنین کی خطا	۳	سود کے معاملے میں شرع اور عمل میں تضاد
۲۳-۲۱	ربو کے صحیح معنوں کی تفسیر کی ضرورت	۴	اشتراکی لارناری نظریے
	تیسرا باب - قرض کی مختلف تفسیریں	۵	قائم اعظم کا ارشاد
۲۴	قرض کی دو تفسیریں، صرفی اور پیداواری	۶	ملائے دیں کی کامی
	ایام جاہلیت میں پیداواری سود کی موجودگی		اسلامی تاریخ کی شہادت
۲۹-۲۵	قرض کے دعوے		فقہائے کرام کے متفقہ فیصلے سے اختلاف
۳۱-۳۰	قرض کے سود تجارتی نہیں تھے		کا امکان
۳۲	سید سلمان صاحب ندوی کا قول		اس کی فحاشی
	قرض وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں		اجتناب کے امکانات
۳۳	نہجی		احکام نبی کی شدت
	ایک حدیث سے پیداواری سود کی موجودگی		صنعتی انقلاب اور اعتبار
۳۵-۳۴	براستدلال		دوسرا باب - قرآن پاک کا اصطلاحی ربو
۳۶	تافلون کی آمد و رفت سے استدلال		سود ربو کا مترادف نہیں ہے
	چوتھا باب - بیجا بیعت کے ربو کی نوعیت		ربو کے بارے میں احکام قرآن پاک
۱۵-۱۴	ربو کی نوعیت کے بارے میں مختلف روایات		آیت سورہ روم کا تعلق ربو سے نہیں ہے

- ۶۶ ان کا حاصل ۳۸ منک نہ کرتے تھے
- ۳۹ بیع کی صورت میں دلو کا ذکر سود کے باوجود بے بیعت کی صنعت
- ۶۷ دلو کے متعلق چار اقوال ۴۰-۴۲ سستی رہتی ہے
- ۶۸ پیداوار سے سود کا ذکر احادیث میں بھی نہیں آیا ۴۳ جماعتی اور شخصی قرض کا فرق
- ۶۹ چار ائمہ دین نے ہر قسم کے سود کو کیوں حرام کیا ہے ۴۴ اسلام جمع کرنے کے برخلاف نہیں ہے
- ۷۰ کل قرض جو منفعہ فوراً پر تنقیدی نظر ۴۵-۴۸ سود کسی چیز کا عوض ہے
- دلو اور مال بے عوض ۴۹ مسائل باب دلو الفضل
- ۷۱ اجتہاد بند ہو جانے کی وجہ ۵۰ دلو الفضل کی احادیث کا زمانہ
- دلو اور حرم ۵۱ ان دونوں میں مقاصد کا دستور تھا
- ۷۲ حرم اور سوزہ فروشوں کے معاملات ۵۲-۵۴ دلو الفضل کی احادیث
- ۷۳ پانچ اہل باب دلو کی حرمیت کی علت کی ہم جنس اشیاء کا مبادروہ قصہ ہو سکتا ہے ۵۴
- حرمیت سود حاصل ہے ۵۵ مختلف الجنس اشیاء کے ادھار مبادلو کی
- ۷۴ علت غلبہ ظلم ہے ۵۶ منافعت
- ۷۵ پیداواری اور ریاضتی قرضوں میں یہ علت نہیں سورہ بقرہ کے احکام سے احادیث دلو الفضل
- پائی جاتی ۵۷ کانخ
- ۷۶ لین دین کے جو اڑکی شرطیں پیداواری سود تفاضل کے بغیر دلو
- ۷۷ میں موجود ہیں ۵۸ دلو الفضل کی حرمیت کی علت
- ۷۸ چھٹا باب پیش کردہ زاویہ نظر پر اعتراضات صحیح بخاری سے چند احادیث
- چند اعتراضات ۵۹-۶۲ سیدنا طاہر احسن صاحب گیلانی کی ترجیح
- ۷۹ مضاربت اور شرکت کی کمزوریاں ۶۰-۶۵ آٹھواں باب بعض دوسرے مذاہب کے احکام دلو
- ۸۰ منافع کی شرح کو مسین کر دینے پر کیا اعتراض ہے ۶۲ دوسرے مذاہب کے احکام
- ۸۱ سود کی متعدد برائیاں ۶۴ یہود کے قرض بھی ذرا عتیق با احتیاج تھے
- ۸۲ قدیم زمانے میں قرض کو اس کے اغراض سے مسیحی تکلیف کا نظریہ ۸۳-۸۸

- نوال باب پیدا داری سود اور قرآنی اصول ابو ہریرہؓ سے مروی ایک حدیث ۱۱۸
 قومی دولت کی منصفانہ تقسیم کی ضرورت ۸۹ بار حوال باب پیدا داری سود کے سقوط کے
 قرآنی اصول اور ربوہ - احکام غزوہ میسر ۹۰-۹۱ امکانات
 اما ینفع الناس فی مکث فی الارض ۹۲ قرآن مجید ہمارے انتخاب کو مسدود نہیں کرتا ۱۱۹
 یحییٰ الرہو ویر فی الصدقات ۹۳ ترقی یافتہ اور دیگر ممالک میں امتیاز ۱۲۰
 ہا نکوا اما کم حکم حکیم باب اطلاق ۹۸-۹۷ زکوٰۃ کو کارگر بنانے کی ضرورت ۱۲۱
 جانوروں کا مبادلہ ۱۰۲-۹۹ سرمایہ کے انعام کا سوال ۱۲۴-۱۲۲
 انما یبیع شئ الربو ۱۰۵-۱۰۳ کرشل بنکوں کا طریقہ کار ۱۲۶-۱۲۵
 دسوال باب - چند محققین کی آراء اس پر اعتراض ۱۲۷
 مستشرقین ۱۰۶ بنکوں کو شرکت کے ذریعہ چلایا جائے ۱۲۸-۱۳۰
 ڈاکٹر فضل الرحمن و سید عبدالقیوم صاحب ۱۰۷ ریاستی قرض ۱۳۱
 عراق و مصر ۱۰۸ اسلام کی تعلیم برادری و برابری اور سود ۱۳۲
 جو دھری محمد اسماعیل صاحب اور جو دھری غلام محمد زمامتی اور احتیاجی قرضے ۱۳۳
 صاحب پرویز ۱۰۹ تیسر حوال باب - جیمہ
 سرمایہ دارانہ قرض دہانے کے درمیان رابطہ جیمہ نہ تو رہا ہے نہ تھا ۱۳۴
 کا عنوان ۱۱۰ اسلامی معاشی نظام سے تضاد ۱۳۵
 ہم جن اشیاء کے مبادلہ میں بڑھوتری ۱۱۱ اور اعتراضات ۱۳۶
 گیا دسوال باب - چند متفرق لیکن متعلقہ باتیں معادل اور بیمہ ۱۳۷
 سود لینے اور دینے دسے دونوں کی مذمت ۱۱۲ بیمہ کی ممانعت کی نہ شرعی وجوہ موجود ہیں
 لاؤڈ کیئر کا مقلد ۱۱۳ نہ مقلد ۱۳۸
 ادائیگی اسلام میں پیدا داری قرض کی چند مثالیں ۱۱۵ چودھوال باب - زکوٰۃ
 مولانا غفر احمد صاحب کی تجویز ۱۱۶ زکوٰۃ اسلام کے پانچ اکان میں سے ہے ۱۳۹
 قرآن پاک اقتصادیات کی کتاب نہیں ہے ۱۱۷ آئین پاکستان اور زکوٰۃ ۱۴۰

- ۱۵۲-۱۵۲ ۱۴۱ غیر مسلم کا استحقاق اس بارے میں ہماری تجویز
- ۱۵۴-۱۵۴ ۱۴۲ تملیک ذاتی حکومت کا موقف
- ۱۵۸ ۱۴۳ زکوٰۃ سے خرچ کرنا کن صورتوں میں مکروہ ہے زکوٰۃ کمیٹی کی رپورٹ
- ۱۵۹ ۱۴۴ دفاع اور زکوٰۃ زکوٰۃ کے احکام کب نازل ہوئے
- ۱۶۱-۱۶۰ ۱۴۵ رفاہی کام اور زکوٰۃ زکوٰۃ اور صدقہ کے الفاظ کا خیرات کے معنی ہیں
- ۱۶۲ ۱۴۵ برائے فیصلے اور بعد کے تغیرات احتمال
- ۱۶۳ ۱۴۶ زکوٰۃ ایک ٹیکس ہے زکوٰۃ کا ایک تنظیم کے تحت اکٹھا ہونا
- ۱۶۴ ۱۴۶ ہماری حکومت کو اسے لینے کا حق ہے ضروری ہے
- ۱۶۵ ۱۴۷ صحن عکون کا جزوی خرچ زکوٰۃ پر ڈالا جاسکتا ہے حکومت کے اخراجات کیوں معروف زکوٰۃ
- ۱۶۶-۱۶۲ ۱۴۸ صفت کے بارے میں زکوٰۃ کمیٹی کی سفارش نہیں ہیں
- ۱۶۸ ۱۴۸-۱۵۰ ہماری تجویز کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں غنی کو زکوٰۃ نہیں مل سکتی؟
- ۱۵۱ آں ہانم کو نہیں مل سکتی؟

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پہلا باب

سود کی ہمہ گیری

۱۔ ہم مسلمانوں کا ایمان ہے کہ قرآن مجید کے احکام ابدی ہیں اور اس کتاب میں ہر زمانے کی مشکلات کا حل موجود ہے۔ تاہم پچھلے کئی سو سال سے دیکھا جا رہا ہے کہ گویا اسے علمائے دین ہر قسم کے سود کو حرام قرار دیتے پر معر ہیں تاہم مسلمان تجارت، صنعت اور ریاست کے کاموں میں سودی سرمایہ استعمال کر رہے ہیں۔ اس عرصہ میں اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے کئی مسلمان حکومتیں مختلف ممالک میں برسرِ اقتدار ہیں۔ مگر ابھی تک کوئی ایسا نظام تشکیل نہیں پاسکا جو ان امور میں سود سے نجات دلائے۔ چنانچہ آج بھی ایسے کاموں کے لیے اسلامی ممالک میں سود رائج ہے اگرچہ اس کے مختلف نام ہیں۔ کہیں اسے کمیشن، کہیں منافع اور کہیں کسی اور نام سے پکارا جاتا ہے۔ عصرِ حاضر میں حکومتوں کو ملکی ضروریات کے لیے کروڑوں روپوں کا ایسا سرمایہ ورکار ہوتا ہے جو نہ شرکت سے حاصل کیا جاسکتا ہے اور نہ ٹیکسوں ہی سے۔ جب کوئی غریب ملک اقتصادی ترقی کے لیے جدوجہد کر رہا ہو تو اسے سرمایہ اکٹھا کرنے کی خاص ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ ایسے ممالک کے لوگوں کی پونجی کم ہوتی ہے اس

لیے اسے بڑھانے کے لیے اور مطلوبہ کاموں میں استعمال کی ترغیب دینے کے لیے سود کا لالچ دیا جاتا ہے اور ابھی تک اس کا بدل دریافت نہیں ہو سکا ہے۔ پھر اگر روپیہ کسی کو مفت مل جائے تو وہ اس کے خرچ کرنے میں زیادہ محتاط نہیں ہوتا لیکن اگر اس کی قیمت ادا کرنی پڑے تو وہ اسے ایسے کاموں میں لگانا چاہے گا جن سے کم از کم وہ قیمت ضرور نکل آئے۔ اس طرح مختلف کاموں میں امتیاز کے لیے سود بطور مالی سیوار کے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اور جو مالک مضروبہ بندی کے قائل ہیں ان کے لیے یہ ایک مفید آلہ کار ہے۔

۲۔ دنیاوی کاموں میں انسان اپنے تجربوں اور غلطیوں سے سبق لیکھتا ہے۔ آج ہم ایک طریق کار استعمال کرتے ہیں اس سے اگر مطلوبہ فوائد حاصل نہیں ہوتے تو اسے چھوڑ کر کوئی دوسرا طریقہ اپناتے ہیں اور اگر وہ بھی مفید ثابت نہیں ہوتا تو اسے بھی ترک کر دیتے ہیں یا اس میں حسب ضرورت رد و بدل کرتے ہیں حتیٰ کہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ گویا انسانی ارتقاء کی تاریخ اسی مسلسل جدوجہد کا آئینہ ہے اور یہ کش مکش ہی اس کی ترقی کا اصرار ہے۔ زمانہ کسے دن بدلتا رہتا ہے۔ نئے نئے حالات اور نئے نئی حاجات کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن کا حل دریافت کرنا قارئین و مفکرین قوم کا کام ہے۔ یہی حال اقتصادی و معاشی معاملات کا ہے۔ گزشتہ چند صدیوں میں جو تجارتی اور صنعتی انقلابات رونما ہوئے ہیں انہوں نے تمدنی اور معاشی امور کی ایسی نئی نئی اور پیچیدہ صورتوں کو جنم دیا ہے جن کی مثال ماضی میں نہیں ملتی اور جن کے حل کی جستجویں مغربی مفکرین نے بے قید سرمایہ داری سے لے کر اشتراکیت تک کھانی نظام کا کو نہ کو نہ چھان مارا ہے اور طرح طرح کے علاج تجویز کیے ہیں جن کے حسن و قبح پر تفصیل سے بحث ہی نہیں ہوئی بلکہ ان میں سے اکثر کو محض ہر کچا بھی جا چکا ہے۔ انسان کی اپنے بدلتے ہوئے

ماحول پر قابو پانے کی یہ کوشش ہی قومی زندگی کی علامت ہے۔ لیکن جب ایک معاشی نظریے کے بارے میں ہمارا عقیدہ یہ ہو جائے کہ یہ فرمان الہی ہے تو اس میں تغیر و تبدل کا کوئی امکان نہیں رہتا اور انسان کی تمام کاوش ایک محدود دائرہ کے اندر محصور ہو کر رہ جاتی ہے جس سے باہر جانے کا اسے اختیار نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ اس دائرے کی حدود کا تعین خاص حزم و احتیاط سے کیا جائے۔ ہمارے خیال ناقص میں ربوہ کے حدود کی تعین میں یہ احتیاط نہیں جرتی گئی۔ چنانچہ ان حدود کو اس قدر وسعت دے دی گئی ہے کہ جب سے بڑے پیمانہ کی تجارت و صنعت کا زمانہ آیا ہے اس مسئلہ نے مسلمان تاجروں اور کارخانہ داروں کی ترقی کے راستہ میں ایک ایسی رکاوٹ کھڑی کر دی ہے جسے دور کرنا ان کے بس کا روگ نہیں رہا۔ اگر وہ بنکوں کے مہیا کردہ وسائل سے فائدہ نہیں اٹھاتے تو دنیا کی دوسری اقوام سے مقابلہ مشکل ہو جاتا ہے اور اگر وہ انھیں استعمال کرتے ہیں تو احکام قرآن کی رائج الوقت تاویل کے مطابق ایک حرام فعل کے مرتکب ہوتے ہیں۔ دینی اور معاشی حورج کے اس تضاد کا جو اثر ہمارے اخلاق پر پڑتا ہے اس کی وضاحت یہاں مقصود نہیں۔ اشارتاً اتنا عرض کرنا کافی ہو گا کہ جو لوگ سود کے لین دین کو حرام سمجھتے ہوئے اس کے مرتکب ہوتے ہیں، وہ لین دین کے بارے میں دوسرے شرعی احکام کا کیا احترام کرتے ہوں گے؟ پس اس تضاد کو دور کرنے کی اہمیت سے کسی کو انکار نہ ہونا چاہیے، اسے دور کرنے کے دو ہی طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ ایسا مالی نظام دریافت کیا جائے جو بغیر سود کے چلایا جاسکے اور دوسرا یہ کہ احکام ربوہ کی رائج الوقت تاویل پر نظر ثانی کے امکان کا جائزہ لیا جائے۔

۳۔ اول الذکر طریقے کے بارے میں بعض اصحاب روس اور دیگر اشتراکی ممالک کی مثال پیش کرتے ہیں کیونکہ ان کے بنیادی اصولوں میں سود کی ممانعت شامل ہے۔ مگر قطع نظر اس کے کہ انھوں نے بھی بعض حالات میں سود کی اجازت

دی ہے، اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ اشتراکی نظام میں پیداوار کے سب ذرائع قومی ملک ہوتے ہیں اور ان میں انفرادی ملکیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ اس طرح زندگی کو ہمارے ملک کے کرام غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ جو چیز اس نظام میں ممکن ہے ضروری نہیں کہ وہ دوسری قسم کے نظام میں بھی، جو انفرادی ملکیت کے تقدس پر مبنی ہے، منضبط ہو سکے۔ روس اور چین میں اشتراکیت کی خوش فہمی سے متاثر اصحاب چاہتے ہیں کہ ہم بھی ان کے مالی نظام کی پیروی کریں لیکن ایسا کرنے سے پہلے ہمارے مرشدان دین کو فیصلہ کرنا ہو گا کہ مالی اور معاشی معاملات میں فرد کو محروم رکھ کر ساری طاقت کو حکومت میں مرکوز کر دینا کہاں تک اسلام کی تعلیم اور جمہوری اقدار کے موافق ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اشتراکیت کو جو دیں آئے ہوئے ابھی پچاس سال ہی گزرے ہیں۔ فاشزم کے بارے میں بھی ملکائے دین کا زاویہ نگاہ وہی ہے جس کا ذکر اشتراکیت کے بارے میں کیا گیا ہے۔ چونکہ یہ فرد کی آزادئی و فکر و عمل کو ختم کر دیتا ہے اس لیے یہ نظام بھی غیر اسلامی سمجھا جاتا ہے۔ مزید برآں گو ”سود کی غلامی سے آزادی“ نازی پارٹی کے چھین اصولوں میں سے ایک اصول تھا، لیکن بے پناہ طاقت اور انتہائی ثروت و قابلیت کے باوجود وہ اسے نافذ نہ کر سکے اور اس طرح یہ کاغذی اصول عملاً مٹ کر ہی رہا۔

۴۔ تجارتی اور صنعتی انقلابات کے دوران میں بھی کئی ملکوں میں اسلامی حکومتیں موجود تھیں اور خدا کے فضل سے اب بھی دنیا کے کئی حصوں میں مسلمان حکمران ہیں۔ لیکن ہم لوگ آج تک کوئی ایسا نظام دریافت نہیں کر سکے جو سود کے بغیر ساری مالی ضروریات کو پورا کر سکے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ ہمیں ایسا کرنے کی خواہش نہیں بلکہ حصول پاکستان کے ساتھ ہی ہمارے ماہرین مالیات و اقتصادیات

کی توجہ اس طرف مبذول کرائی گئی تھی۔ یکم جولائی ۱۹۴۸ء کو بینک دولت پاکستان کے افتتاح کے موقع پر قائد اعظم مرحوم و مغفور نے فرمایا تھا: ”آپ کا شبہ تحقیقات بینکنگ کے طریقوں کو اسلام کے مفروضہ کو، سماجی اور اقتصادی معیار پر لانے کے سلسلہ میں جو کام کرے گا میں اسے بڑی دلچسپی سے دیکھتا رہوں گا۔ مغرب کے اقتصادی نظام نے بنی نوع انسان کے لیے ایسے ایسے مسائل پیدا کر دیے ہیں جو کسی طرح حل ہونے میں نہیں آتے اور ہم میں سے بہت لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دنیا اس وقت جس تباہی سے دوچار ہے اس سے اسے کوئی معجزہ ہی بچا سکتا ہے۔ یہ نظام انسان اور انسان کے درمیان انصاف کرنے اور بین الاقوامی چھپقلش کو رفع کرنے میں ناکام رہا ہے۔ اس کے برخلاف یہی نظام پچھل نصف صدی میں دو عالمگیر جنگوں کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے۔ مغربی دنیا جو مشینوں اور صنعتی صلاحیتوں کی مالک ہے اپنی بعض خوبیوں کے باوجود اس وقت جس اہتر حالت میں ہے اس کی تاریخ میں مثال نہیں ملتی۔ لہذا ہمارے لیے عوام کو خوش حال اور فارغ البال بنانے کے مقصد میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے مغرب کے اقتصادی نظام کے نظری و عملی طریقہ کو اختیار کرنا بے سود ہو گا۔ ہمیں چاہیے کہ ہم ایک نئی راہ عمل اختیار کریں اور دنیا کے سامنے ایک ایسا اقتصادی نظام پیش کریں جو انسانی اخوت اور سماجی انصاف کے صحیح اسلامی نظریات پر مبنی ہو۔ اس طرح ہم اپنی ذمہ داری ادا کر سکیں گے جو ہم پر مسلمان ہونے کی حیثیت سے عائد ہوتی ہے اور عالم اسلامی کو امن کا وہ تنہا پیغام دے سکیں گے جو اسے تباہی سے بچا سکتا ہے اور اس کی خوش حالی، بہتری اور ترقی کا موجب ہو سکتا ہے۔“ اس سے واضح ہے کہ قائد اعظم بھی مغربی سرمایہ داری کو پسند نہ فرماتے تھے اور بینک دولت پاکستان جیسے متمول ادارہ سے آرزو مند تھے کہ وہ لبرل تحقیق کے بعد کوئی ایسا نظام دریافت کرے جو انسانی اخوت اور سماجی انصاف کے صحیح اسلامی نظریات پر مبنی ہو۔ لیکن ان کا یہ خواب ابھی تک شرمندہ تعبیر

نہیں ہوا۔ اس سے انکار نہیں کہ وقتاً فوقتاً بعض اصحاب نے غیر سودی نظام کی تفصیل پیش کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان پر ٹنڈے دل سے غور کرنے سے واضح ہو جائے گا کہ وہ مالی و اقتصادی فہم کی بجائے جوش اعتقاد کی زیادہ عکاس ہیں۔

۵۔ دراصل یہ کام ملائے دین کے کرنے کا ہے۔ مثلاً مولانا مودودی فرماتے ہیں: "اس قوم میں صرف ایک گروہ، علماء کا گروہ، ایسا ہو سکتا ہے جو اس کو علمی اور عملی حیثیت سے ان ذمہ داریوں کا بار اٹھانے کے قابل بناتا جو خیر الصلۃ آخرت للناس ہونے کی حیثیت سے اس پر عائد ہوتی ہے مگر افسوس اس گروہ نے خود اپنی ذمہ داریوں ہی کو نہیں نبھایا۔ ان کا فرض تھا کہ وہ معاشیات کا مطالعہ کرتے، دنیا کے معاشی مسائل کو سمجھتے، اسلام جس معاشی اصلاح کا داعی ہے اس کے اصولوں کا فہم حاصل کرتے، وہ طریقے دریافت کرتے جن سے کسی معاشی پالیسی کو رد و بطل لایا جاسکتا ہے۔ ان اسباب کو سمجھتے جن کی بدولت مسلمان اس وقت معیشت کے میدان میں شکست کھا رہے ہیں اور مسلمانوں کی رہنمائی اس طور پر کرتے کہ وہ خود اپنے معاشی نظام کو درست کر کے دنیا سے اُسے پھیلانے کے قابل ہو جاتے۔ لیکن انھوں نے اس سلسلہ میں کچھ بھی نہ کیا" (۱)۔ مولانا نے محترم نے خود بھی غیر سودی نظام کا ایک خاکہ پیش فرمایا ہے۔ لیکن یہ خاکہ ان کے اپنے اعتراف کے مطابق مجمل و نامکمل ہے۔ آپ لکھتے ہیں: "اگر آپ اس پر مطمئن ہو چکے ہوں کہ موجودہ نظام واقعی غلط ہے اور اصلاح کی تجویز بالکل معقول ہے، تو عمل کی طرف قدم اٹھائیے اور زمام کار ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں دیکھیے جو ایمان اور اجتہادی ذمہ دانت رکھتے ہوں۔ پھر جو عملی مسئلہ جہاں پیدا ہو گا اسی جگہ وہ حل ہو جائے گا۔ زمین پر کرنے کا کام

آخر کا غذ پر کر کے کیسے دکھایا جاسکتا ہے؟ اس توضیح کے بعد یہ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ اس باب میں جو کچھ ہم پیش کریں گے وہ غیر سودی مالیات کا کوئی تفصیلی نقشہ نہ ہو گا۔ بلکہ اس چیز کا ایک عام تصور ہو گا کہ سود کو اجتماعی مالیات سے خارج کرنے کی عملی صورت کیا ہو سکتی ہے۔ (۱۵)

ہیں امید ہے کہ آپ اس سے اتفاق فرمائیں گے کہ پرانی عمارت کو گرا دینے سے پہلے نئی عمارت کی بنیادوں کی بحث کی گئی کے بارے میں تسلی کر لینی چاہیے۔

۶۔ بعض اصحاب کے نزدیک اسلام کی کئی سو سال کی شاندار معاشی تاریخ غیر سودی نظام کی کامیابی کی قوی دلیل ہے۔ کہتے ہیں ”اسلام عملاً اس کا ثبوت دے چکا ہے۔ صدیوں مسلمان سوسائٹی سود کے بغیر بہترین طریقہ پر اپنی معیشت کا سارا کام چلاتی رہی“ (۱۶)۔ ہم اس بیان کی تاریخی صحت کے بارے میں یہاں بحث کرنا نہیں چاہتے۔ لیکن یہ تو ظاہر ہے کہ جس زمانے کا ذکر کیا گیا ہے وہ تجاراتی اور صنعتی انقلابوں سے پہلے کا ہے۔

ان دنوں تجارت اور صنعت کو سودی سرمایہ کے بغیر چلانا بھی ممکن تھا۔ جیسا کہ مال فرداً فرداً یا چند افراد کی شرکت سے ضروری سرمایہ مہیا کر لیتے تھے۔ ڈاکٹر انور اقبال قریشی نے لارنس ڈینس سے نقل کیا ہے: ”یہ جو عام خیال ہے کہ قرض شروع میں تجارت کی امداد کے لیے ترقی پذیر ہوا تھا غلط ہے۔ پیشین، ڈپرچ، ہمنزینک، برطانوی اور دوسرے تاجر سترھویں صدی تک روپیہ دینے والوں کو اپنا شریک بنا کر سرمایہ حاصل کرتے تھے“ (۱۷)۔ ایڈورڈ کریسی انگلستان کے بارے میں لکھتا ہے ”سوائے ان چند کمپنیوں کے جو دوسرے

۱۵ سود، حصا دل، ص ۱۸۹

۱۶ سود، حصہ دوم، ص ۱۰۲

۱۷ Islam and the Theory of Interest ص ۱۹۷

مالک سے تجارت کے لیے بنائی گئی تھیں۔ مثلاً ایٹ انڈیا کمپنی، انٹارکو میں صدی عیسوی میں دو قسم کے تجارتی نظام تھے ایک جن میں فرد و احد مالک تھا اور دوسرے جو شرکت سے چلائے جاتے تھے (۱)۔ اس زمانے میں جو چیز ممکن تھی، آج کل کے تبدیل شدہ حالات میں، اس کی کامیابی کی امید رکھنا ایک موعوم بات ہے۔

۷۔ پس اس بات کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ آج تک ہمارے مرشدان مذہب و معاشیات نے کوئی ایسا طریقہ دریافت نہیں کیا جو انفرادی ملکیت اور غیر سودی مالی نظام کو ساتھ ساتھ چلا سکے۔ آئیے اب فقہ کی تشریحات پر نظر ثانی کے امکانات کا جائزہ لیں۔ اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ مختلف مذاہب فقہ اس پر متفق ہیں کہ ہر قسم کے قرض پر سود ممنوع ہے۔ ائمہ فقہ کے ایک ایسے فیصلہ کو جس پر سب متفق ہوں زیر بحث لانا گت خی منظور ہوتا ہے۔

علمائے کرام ہر ایسی کوشش کو بدعت اور مغرب زدہ لوگوں کی تقلیدی ذہنیت کی اختراع قرار دیتے ہیں۔ لیکن دو مقتدر عالموں نے پراڈیٹ فنڈ کے سود کے حجاز کے حق میں فحوی دے کر جتا دیا ہے کہ کوئی دوسری راہ ضرور موجود ہے۔ اور اسے ڈھونڈنا ہمارا کام ہے۔ فقہائے کرام نے اسلام کی بہت بڑی خدمت کی ہے جس کے لیے ہم اور ہمارے بعد آنے والے لوگ ان کے ممنون رہیں گے۔ مگر انہوں نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ان کے فیصلے دائمی اور اٹل ہیں بلکہ وہ اس معاملے میں بہت محتاط رہے ہیں۔ ان کے فتاویٰ کی آرٹس کو اپنے زمانے کے مسائل کا حل دریافت کرنے سے گریز کرنا ان بزرگوں اور اسلام دونوں پر ظلم ہے۔ قرآن پاک کے احکام ابدی ہیں اور ان میں دنیا کے نئے بدلے ہوئے حالات پر حاوی رہنا ہے۔ اس لیے ان کی تفسیر میں نئے حالات کے مطابق تبدیلی کا امکان باقی رہنا چاہیے اور یہ احتیاط ضروری ہے کہ ہم پرانی فکر کے فقرہ کو عقل و فکر سے کام لینا نہ

چھوڑ دیں۔ ورنہ قوم جمود کا شکار ہو جائے گی۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد فرماتے ہیں "قرآن نے جا بجا یہ حقیقت واضح کی ہے کہ ہدایت و سعادت کی راہ عقل و تفکر کی راہ ہے اور گمراہی اور شقاوت کا سرچشمہ ہل و کوری اور حواس و تفکر کو بے کار کر دینا ہے (۱)۔ نیز علماء و دین بھی یہ جانتے ہیں کہ "قبائے کرام نے اس دور میں احکام شریعت کی جو تعبیر کی تھی وہ معاملات کی ان صورتوں کے لیے تھی جو ان کے گرد و پیش کی دنیا میں پائی جاتی تھیں مگر اب ان میں سے اکثر صورتیں باقی نہیں رہی ہیں اور بہت سی دوسری صورتیں ایسی پیدا ہو گئی ہیں جو اس وقت موجود نہ تھیں۔ اس لیے بیع و شرا اور مالیات و معاشیات کے متعلق جو قوانین ہماری فقہ کی قدیم کتابوں میں پائے جاتے ہیں ان میں سے اکثر کی اب حاجت نہیں رہی اور جن قوانین کی اب حاجت ہے وہ ان میں موجود نہیں ہیں۔ پس اختلاف اس امر میں نہیں ہے کہ معاشی اور مالی معاملات کے لیے قانون اسلامی کی تدوین ہونی چاہیے یا نہیں بلکہ اس امر میں ہے کہ تدوین کس طرز پر ہو (۲)۔ پس اگر حالات متعین ہوں تو ائمہ فقہ کے متفقہ فیصلہ سے بھی اختلاف ممکن ہے۔

۸۔ اس کے باوجود کئی ایسے علماء موجود ہیں جو کتاب و سنت سے انحراف کے بجائے غیر معصوم ائمہ دین کے فیصلوں سے انحراف کو بھی، چاہے وہ معقول و جہہ ہی پر مبنی ہو، بدعت گردانتے ہیں اور کسی ایسے معاملہ کے بارے میں جس میں ایسے فیصلوں سے اظہار اختلاف کیا گیا ہو، کچھ سننے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ ان کی خدمت میں مولانا ابوالکلام صاحب آزاد کے ترجمان القرآن (۳) سے چند سطور پیش ہیں۔ امید ہے وہ ان پر ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں گے۔ مولانا

۱۔ ترجمان القرآن - سورہ اعراف کی آیت پر نوٹ نمبر ۲۶۔

۲۔ سود از مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۶۲۔

۳۔ جلد ۲، ص ۱۲۵۔

صاحب فرماتے ہیں "افسوس ہے کہ وہ مسلمان خود بھی اس گمراہی سے نہ بچ سکے اور انھوں نے بھی تشریح دینی کا حق کتاب و سنت کی جگہ انسانوں کی رایوں کے حوالے کر دیا۔ اعتقاداً نہیں علماً، اور سوال یہاں عمل ہی کا ہے نہ کہ اعتقاد کا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ تمام مفاسد ظہور میں آ گئے جن کا دروازہ قرآن نے بند کرنا چاہا تھا۔ اور سب سے بڑا فساد یہ پیدا ہوا کہ صدیوں سے ان کی عقلی ترقی ایک قلم رک گئی اور تقلید نے علم و بصیرت کی راہوں سے انھیں دور کر دیا۔ حتیٰ کہ معاملہ یہاں تک پہنچ چکا ہے کہ ایک طرف مسلمانوں کی معاشرتی اور اجتماعی زندگی مختل ہو رہی ہے، کیونکہ اس کی ضرورتوں کے مطابق احکام فقہ نہیں ملتے اور شریعت کو فقہ کے مذاہب مدونہ ہی میں منحصر سمجھ لیا گیا ہے۔ دوسری طرف تمام اسلامی حکومتوں نے شرع پر عمل درآمد ترک کر دیا ہے، اور اس کی جگہ یورپ کے دیوانی اور قوجداری قوانین اختیار کرنے لگے ہیں کیونکہ انھوں نے دیکھا کہ دفاتر فقہ وقت کے انتظامی و معاشرتی مقتضیات کا ساتھ نہیں دے سکتے اور کوئی نہیں جو انھیں بتلائے کہ اللہ کی شریعت کا دامن اس نقص سے پاک ہے اور اگر وہ کتاب و سنت کی طرف رجوع کرتے تو انھیں اس زمانے کے لیے بھی ایسے ہی اصلح اور اذوق قوانین مل جاتے جس طرح پچھلے عہدوں کے لیے مل چکے ہیں۔"

۹۔ اس کے علاوہ اجتہاد اس وقت جائز ہے جب اس کی ضرورت ہو۔ شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں: "اور نہ اجتہاد میں مشغول ہونا مناسب ہی ہے جب تک اس کی ضرورت نہ پڑے اور عاوانہ پیش نہ آئے۔ کیونکہ اس وقت خدا تعالیٰ اپنی اس عنایت سے جو لوگوں پر ہے صحیح علم عطا کر دیتا ہے اور پیسے سے اس کے لیے جلدی کرنے میں غلطی کا امکان ہے" (۱)۔ جیسا کہ ادبہ عرض کیا جا چکا ہے سترھویں صدی عیسوی تک وہ عاوانہ پیش نہیں آیا جس نے صنعتی ترقی کو

سودی سرمایہ کا محتاج بنا دیا ہو، چنانچہ اس وقت اجتہاد کی حاجت نہ تھی لیکن اب حالات مختلف ہیں۔ سودی سرمایہ استعمال کیے بغیر صنعت اور تجارت میں غیروں سے مقابلہ کرنا دشوار ہو گیا ہے۔ اس لیے اب اجتہاد کی ضرورت واضح ہے۔ چنانچہ جو چیز سلف صالحین کے لیے غیر ضروری و نامناسب تھی وہ ہمارے لیے عین جائز بلکہ واجب ہو گئی ہے اور اس کے لیے سہی کرنا، بشرطیکہ نیت نیک ہو، موجب برکت ہونا چاہیے۔

۱۰۔ فقہ میں مانی ہوئی بات ہے کہ احکام امر کی نسبت احکام نہی زیادہ شدید العمل ہیں۔ تقویٰ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اس کے قریب بھی نہ پھٹکا جائے۔ قرآن مجید سے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام اور ان کی رفیقہ حیات کے لیے جنت کے ایک خاص درخت کا پھل کھانا ممنوع تھا لیکن ان کو حکم ملا انفقوا ہذہ النہجۃ (دونوں اس درخت کے قریب مت پٹکنا، ایک حدیث سے: لیل مللحی وان حی اللہ محالہ من دہن حول الحمی یوشکک) یقع فیہ ”یعنی ہر بادشاہ کی ایک حمی (خصوص جگاد) ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی حمی اس کی وہ حدود ہیں جن کے اندر قدم رکھنے کو اس نے حرام قرار دیا ہے۔ جو جانور حمی کے ارد گرد پھرتا ہے بیحد نہیں کسی وقت چرتے پھرتے وہ حمی کی حدود میں بھی داخل ہو جائے۔ اسی طرح جو شخص اللہ تعالیٰ کی ان حدود کے اطراف میں چکر لگاتا رہتا ہے اس کے لیے ہر وقت یہ خطرہ ہے کہ کب اس کا پاؤں پھسل جائے اور وہ حرام میں مبتلا ہو جائے۔ لہذا جو امور محالی اور حرام کے درمیان حد فاصل ہیں ان سے بھی پرہیز لازم ہے تاکہ ہمارا دین محفوظ رہے“ (۲)۔ چنانچہ

لے مجھ بخاری کتاب البیوع۔

لے سود از مرقا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۴۸۔

سلف صالحین نے ہر اس چیز سے جس پر انھیں ربو کا ذمہ سا شاک بھی گذرا، مکمل پرہیزی حتیٰ کہ بعض بزرگوں نے مقررہ حق کی دیوار کے سائے میں بیٹھنا بھی گوارا نہیں فرمایا۔ یہ اجتناب کامل اس زمانے کے حالات میں ممکن بھی تھا، جب پیداواری کام اپنے سرمائے سے یا شراکاء کی مدد سے کامیاب طور پر چلائے جاسکتے تھے۔ کیونکہ فقہ کے فیصلوں میں اور پیداواری کاروبار کی ان صورتوں میں جو اس زمانہ میں پائی جاتی تھیں کسی قسم کا تضاد محسوس نہیں ہوا۔ اس لیے یہ فیصلے مقبول خاص عام ہو گئے حتیٰ کہ اسلامی فقہ میں انہوں نے ایسا بنیادی مقام حاصل کر لیا کہ بعد میں انھیں زیر بحث لانے کی کسی کوجرات نہیں ہوئی اور یہ صورت اب تک قائم ہے۔ ایک طرف زہد و تقویٰ اور دوسری طرف عدم احتیاج، وجہ چاہے کچھ بھی ہو لیکن نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے بزرگان دین اور ائمہ فقہ نے بظاہر ربو کے سوال کے تاریخی پہلو پر نظر نہیں ڈالی اور ان کی تصنیفات میں اس کے متعلق کچھ نہیں ملتا۔ اگر وہ خالص تحقیق ہی کی غرض سے اس طرف متوجہ ہوتے تو اس وقت ان کے لیے یہ کہنا ہماری نسبت بہت زیادہ آسان تھا کہ آیا ایام جاہلیت میں سودی سرمایہ پیداواری کاموں میں استعمال ہوتا تھا یا نہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہوا اور اس معاملہ میں ہمیں قدمار سے کوئی ہدایت نہیں ملتی۔ ان کے اس سکوت سے ہمارے وقت کے علماء یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں کہ متقدمین نے مسئلہ کے تاریخی پہلو کے متعلق اپنی تسلی کر لی ہوگی۔ اتنے اہم مذہبی و معاشی سوال کے بارے میں اس طرح کا منفی استدلال قبول نہ ہونا چاہیے۔

۱۱۔ تجارتی اور صنعتی انقلابوں نے پیداواری کاموں میں سودی سرمائے کے استعمال کے لیے بے شمار سود مند مواقع مہیا کر دیے اور ایک ایسا نظام متشکل ہو گیا جس میں سودی سرمائے کو بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ ماہر معاشیات کہتے ہیں کہ اگر اس وقت جنگ کی ڈٹ (اعتبار) بڑے کار نہ لاتے تو صنعتی انقلاب اس قدر کامیاب نہ ہو سکتا۔ مثلاً ایک صاحب لکھتے ہیں: ”میسرے انھوں نے

یہ پایا کہ اعتبار کا طریقہ (Credit System) استعمال کرنے سے وہ سونہ بچا سکتے ہیں۔ اگر یہ طریقہ دریافت نہ ہوتا تو باوجود اس کے کہ انیسویں صدی میں کینیڈا، آسٹریلیا اور ٹرانسوال میں سونا بڑی مقدار میں مل گیا تھا، تجارت اور صنعت کی ضروریات کے لیے ناکافی ہوتا۔ اصل الفاظ یوں ہیں:

“The third, the discovery of the method of economising gold by the organisation of credit system. If this discovery had not been made, the finds, rich though they were, of gold in California, Australia and the Transvaal in the 19th century would certainly not have supplied enough to meet the needs of trade and industry” (W. F. Oakesholt, *Commerce and Society*, 1936, p. 209).

دوسرے صاحب کہتے ہیں ”در اصل اعتبار کی مدد کے بغیر شرکت ہائے محدود (Joint Stock Companies) بڑے پیمانہ پر سرمایہ اکٹھا نہ کر سکتی تھیں۔ عام طور پر ایک نئے کام میں محدود سچے افراد ہی حصہ لینے کو تیار ہوتے ہیں اور اگر لوگوں کو سرمایہ ہی سے امداد مل سکتی تو اس کی مقدار اغداً بابت کم ہوتی تینی

“In fact, however, joint stock companies could not easily assemble large capital sums without the assistance of credit. It is not usually possible to interest more than a limited circle of people in a new enterprise and if capital could only be collected from cash balances, the amount that they could spare would probably be very small” (R. G. Hawtry, in *Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. IV, p. 549).

مگر ہمارے علمائے کرام اس صورت حال کے مقابلے کے لیے بالکل تیار نہ ہو سکے۔ انھوں نے چند سو سال پہلے ہی اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کر لیا تھا سقوط بغداد (۱۲۵۸ء) کے بعد اس کے لیے نہایت معقول وجہ موجود تھی لیکن سینکڑوں سال گزرنے کے بعد بھی انھوں نے اس جہود سے نکلنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ پرانے فیصلوں پر قائم رہے

اور نو زائیدہ معاشی مسائل کا حل دریافت کرنے کی طرف متوجہ نہ ہوئے چنانچہ ان تبدیلی شدہ حالات نے پرانے فیصلوں اور معاشی معاملات کی ان صورتوں میں جن کو صنعتی انقلاب نے جنم دیا تھا ایک طرح کا تضاد پیدا کر دیا جو ہماری اقتصادی ترقی کے لیے مضر ثابت ہو رہا ہے کس قدر عبرت کا مقام ہے کہ متحدہ ہندوستان میں ٹکوں میں رکھے ہوئے مسلمانوں کے روپے کا سود غیر مسلم بنک والے ان اداؤں کو دان کرتے رہے جو مسلمانوں کے خلاف معروف پیکار تھے مگر ہمارے علمائے دین نے اس گنتی کو سمجھانے کی کوئی نمایاں اور بار آور کوشش نہیں فرمائی۔ سو آگے اس کے کہ بعض حضرات بادل ناخواستہ یہ فتویٰ دے کر چپ ہو رہے کہ ایسی صورت میں سود بنک سے لینا چاہیے مگر اسے اپنے خرچ میں نہیں لانا چاہیے۔ گویا سود ناپاک کا ناپاک رہا۔ جو ہر گنتی تھے وہ ناپاک شے کو ہاتھ لگانا ہی پسند نہ کرتے تھے اس لیے یہ فتویٰ مقبولیت عام حاصل نہ کر سکا اور مسلمانوں کے روپے سے ان کے دشمن برابر فائدہ اٹھاتے رہے۔

عندوا کلہا اموال الناس

یا باطل دناہ: ۱۶۱

ان کو اس سے مانت کی کٹھن قوی اور بیب اس کے کدو لوگوں کا مال نام حق طہریقے کھاتے تھے۔

اسے ایمان والو! نہ کھاؤ سود (یعنی نہ لو اصل سے، کچھ ہزار ڈالر کر کے، اور اللہ تعالیٰ سے ڈرو، امید ہے کہ تم کامیاب ہو۔

جو لوگ سود کھاتے ہیں نہیں کھڑے ہوں گے قیامت میں قبروں سے، مگر جس طرح کھڑا ہوتا ہے ایسا شخص جس کو شیطان جہلی بنوے پٹ کر (یعنی حیران دم ہوش)، یہ (مزل) اس لیے دھوگی، کہ ان لوگوں نے کہا تھا کہ بیع بھی تو مثل سود کے ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال فرمایا ہے اور سود کو حرام کر دیا ہے۔ پھر جس شخص کو اس کے پروردگار کی طرف سے نصیحت پہنچی اور وہ باز آگیا تو جو کچھ بچے (لینا، جو چکا ہے وہ اسی کا رڈ اور دبا لینی) معاملہ اس کا خدا کے حوالہ رہا اور جو شخص پھر عود کرے تو یہ لوگ دوزخ میں جا دیں گے۔ وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتے ہیں اور صدقات کو بڑھاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتے کسی کھڑوائے کو اور کسی گناہ کے کام کرنے والے کو۔ بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے نیک کام لیے اور یا مخصوص نماز کی

(ج) یا ایہا الذین آمنوا لا کلو
الربوا اضعافاً مضاعفۃ والفقوا
اللہ نعلکم تفلحون رال عمران ۱۳۳
(د) الذین بالکون الربوا لا یقومون
اکاماً یقوم الذی یتخططہ الشیطن
من المس ذلک بانہم قالوا افسا
البیعہ ثم الربوا وحل اللہ البیع
وحرم الربوا فمن حاءة مہ عظمت
من دہہ فانتهی ولہ ما قد سلف
وامرہ الی اللہ، ومن عاد
فاد لئک اصحاب النار ہم فیہا
خالدون یمحق الربوا ویرج
العصافۃ واللہ لا یمحب کل
کفاد اشدہ ان الذین آمنوا و
عملوا الصلوات واقاموا الصلوات
واتوا الزکوۃ لہم اجر ہم
عند ربہم ولا خوف علیہم و
لا ہم یحزنون یا ایہا الذین
امنوا اتقوا للہ وذروا ما بقی
من الربوا ان کنتمہ مؤمنین

فَن لَّمْ تَفْعَلُوا فَاذْنُوا بِحَبْرٍ مِّنَ اللّٰهِ
وَرَسُولِهِ اِنَّ تَبَتُّمُ فَلَکُمْ رُذُیْسٌ
اَمْوَالُکُمْ لَا تَظْلُمُوْنَ وَلَا
تَظْلَمُوْنَ ۝ وَاِنَّ کَانَ ذُو عُسْرٍ
فَنَظَرَةٌ اِلٰی مِیْسَرَةٍ ۝ اِنَّ
تَصَدَّقُوا خَیْرًا کَمَا لَنْ کُنْتُمْ
تَعْلَمُوْنَ ۝ وَاتَّقُوا یَوْمًا
تُوجَعُوْنَ فِیْهِ اِلٰی اللّٰهِ ثُمَّ
تُؤَفَّقٰی کُلُّ نَفْسٍ مَّا کَسَبَتْ
وَهَیْ لَا یَظْلَمُوْنَ ۝

(بقرہ ۲۷۵-۲۸۱)

پابندی کی اور زکوٰۃ دی ان کے لیے ان کا
قواب ہو گا ان کے پروردگار کے نزدیک
اور (آخرت میں) ان پر کوئی خطرہ نہیں ہو گا
اور نہ وہ معنوم ہوں گے۔ اسے ایمان والو
اللہ سے ڈرو اور جو کچھ نمود کا بقایا ہے اس
کو چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو۔ پھر اگر تم
اسی پر عمل نہ کرو گے تو اشتراکین لو جنگ کا
اللہ کی طرف سے اور اس کے رسول کی طرف
سے یعنی تم پر جہاد ہو گا اور اگر تم توبہ کر لو
گے تو تم کو تمہارے اصل اموال مل جائیں
گے۔ نہ تم کسی پر ظلم کرنے پاؤ گے اور
نہ تم پر کوئی ظلم کرنے پائے گا۔ اور اگر
تنگ دست ہو تو ہمت دینے کا حکم ہے
اے وہ لوگو! تمک اور یہ بات کہ معاف کر دو
اور زیادہ بہتر ہے تمہارے لیے اگر تم کو
اس کے قواب کی خبر ہو۔ اور اس دن سے
ڈرو جس میں تم اللہ تعالیٰ کی پیشی میں لائے
جاؤ گے۔ پھر ہر شخص کو اس کے کیا ہوا کا
بدلہ پورا پورا ملے گا اور ان پر کسی قسم کا ظلم
نہ ہو گا۔

۱۴۔ مولانا اصغر علی صاحب روجی سابق پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور فرماتے
ہیں: ”معتبر اور مقبول مفسرین نے پہلی آیت (سورہ روم) کی تاویل ایسے معانی
اسے کی ہے جن کی رو سے وہ ہماری بحث میں داخل نہیں ہو سکتی۔ اس کی تاویل

عطیہ سے کی ہے جو لوگ آپس میں ایک دوسرے کو دیتے ہیں اور خواہش یہ ہوتی ہے کہ اس سے زیادہ معاوضہ ملے۔ یہ تفسیر ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، عباد بن رافع، قتادہ اور ضحاک نے کی ہے اور شیخ المفسرین طبری نے ان سے نقل کی ہے۔ نیز یہ آیت مکہ ہے اور قرآن کا جو حصہ مکہ شریف میں نازل ہوا اس میں جزئی احکام نازل نہیں ہوئے بلکہ اس میں صرف توحید اور آخرت کا ذکر اور بڑے بڑے مکرم اخلاق کا بیان ہے۔ تشریح جزئیات مدینہ کی آیات میں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے موافقات میں ظاہر کیا ہے (۱)۔

مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں: ”اور بعض علماء تفسیر نے اس کا یہ مطلب قرار دیا ہے کہ جو شخص کسی کو اپنا مال، اخلاص اور نیک نیتی سے نہیں، بلکہ اس نیت سے دے کہ میں اس کو یہ چیز دوں گا تو وہ مجھے اس کے بدلہ میں اس سے زیادہ دے گا جیسے بست سی برادریوں میں نیوتانی رسم ہے کہ وہ ہدیہ کے طور پر نہیں، بلکہ بدلہ دینے کی غرض سے دی جاتی ہے، یہ دینا چونکہ اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لیے نہیں اپنی غرض کے لیے ہے اس لیے آپؐ نے فرمایا کہ اس طرح اگرچہ ظاہر میں مال بڑھ جائے گا مگر وہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا۔۔۔۔۔ اس تفسیر پر آیت مذکورہ کا وہ مضمون ہو جائے گا جو دوسری ایک آیت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا لا تمنن تستكثر یعنی آپ کسی پر احسان اس نیت سے نہ کریں کہ اس کے بدلہ میں مجھے کچھ مال کی زیادتی حاصل ہو جائے گی۔ اور اس موقع پر بظاہر یہ دوسری (مندرجہ بالا) تفسیر ہی راجح معلوم ہوتی ہے، اول اس لیے کہ سورہ روم کی ہے۔۔۔۔۔ اس کے علاوہ اس آیت سے پہلے جو مضمون آیا ہے اس سے بھی دوسری تفسیر ہی کا رجحان معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس سے پہلے ارشاد ہے: فات ذا القربىٰ حقاً و

والمسکین وابن السبیل ذلک خیر للذین یدعون بحیۃ اللہ یعنی قرابتدار کو اس کا حق دیا کرو اور مساکین اور مسافر کو بھی۔ یہ ان لوگوں کے لیے بہتر ہے جو اللہ کی رضا کے طالب ہیں۔ اس آیت میں رشتہ داروں اور مساکین اور مسافروں پر غصہ پھیرنے کے ثواب ہونے کے لیے یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اس میں نیت اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کی ہو۔ تو اس کے بعد والی آیت مذکورہ میں اس کی توضیح اس طرح کی گئی کہ اگر کوئی مال کسی کو اس غرض سے دیا جائے کہ اس کا بدلہ اس کی طرف سے ملے گا تو یہ رضا جوئی حق تعالیٰ کے لیے خرچ نہیں ہوا اس لیے اس کا ثواب نہیں ملے گا“ (۱۱)۔ مفتی صاحب نے آیت مذکورہ کا ترجمہ یوں کیا ہے: ”جو چیز تم اس لیے دو گے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جاوے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا۔“ یہ ترجمہ اور مولانا تھانوی صاحب کا ترجمہ جو اس سے بہت ملتا جلتا ہے، دونوں مولانا روحی صاحب کی تفسیر کی تائید کرتے ہیں۔

۱۵۔ جن بزرگوں نے یہاں ربو سے سود مراد لیا ہے ان کے چند ترجمے ملاحظہ فرمائیے:

شاہ رفیع الدین صاحب: اور یہ جو کچھ تم دیتے ہو سود سے تو کہ بڑے بیچ مالوں لوگوں کے پس نہیں بڑھتا نزدیک اللہ کے۔

مولانا محمود الحسن صاحب: اور جو تم سود دیتے ہو کہ بڑے لوگوں کے مال میں تو یہ نہیں بڑھتا اللہ کے ہاں۔

مولوی نذیر احمد صاحب: اور جو کچھ تم دیتے ہو سود سے تو کہ بڑے بیچ مالوں لوگوں کے پس نہیں بڑھتا نزدیک اللہ کے۔

ان تراجم میں گو لفظ سود استعمال ہو رہا ہے لیکن عبارت سے صاف ظاہر

ہے کہ جس پیر کو دوسرے کے مال میں جا کر بڑھنا ہے وہ وہ ہے جسے حینے والادیتا ہے۔ یعنی دینے والے کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اسے اس سے زیادہ معاوضہ ملے۔ ربو کے سلسلہ میں اس کے یہ معنی ہوں گے کہ جو ربو مقرض ادا کرتا ہے اس سے زیادہ قیمتی چیز کی واپسی کا منتظر اور خواہش مند رہتا ہے۔ یقیناً مقرض سود اس امید پر نہیں دیتا کہ فرض خواہ کبھی اس سود کی رقم سے زیادہ رقم یا زیادہ قیمت کی چیز اسے واپس کرے گا۔ اس صحت کا اطلاق تعطیہ، رشوت، نیوتا، بھاجی وغیرہ ہی پر ہو سکتا ہے۔ امام بخاری بھی کتاب التفسیر میں فرماتے ہیں:

فلا یدبو عن اللہ من اعطی
یعنی نہیں بڑھتا اللہ کے نزدیک اگر کوئی
عطیۃ ینبغی فصل مند فلا
شخص دوسرے کو عطیہ دے اور اس
اسر لہ فبھا
سے بہتر عطیہ کی امید رکھے۔ اسے اللہ
کے مال، جو نہیں ملے گا۔

پس ہمیں مولانا روحی صاحب کا استنباط قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن بعض اصحاب اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب، ڈاکٹر مرکز می ادارہ تحقیقات اسلامی، کراچی، فرماتے ہیں: ”ربو کی مذمت کی پہلی آیت مکی زندگی کے ابتدائی سالوں میں روپیوں کی شکست کے واقعہ کے بعد۔۔۔ نازل ہوئی: ”اے ربو کی مذمت کا قرآن کی اتنی ابتدائی آیات میں نازل ہونا تعجب کی بات نہیں بلکہ ایسا نہ ہونا سخت حیرت انگیز اور قرآن کی حکمت بالغہ کے منافی ہوتا۔ قرآن کی مکی سورتیں اپنے زمانے کے مکے کے غیر مصنفانہ معاشی نظام کی مذمت، اس وقت کے امراء کی نفع اندوزی اور غلبہ پر وجود تو بیخ اور بنیادی تجارتی خرابیوں (مثلاً کم تولنے، کم ناپنے، کمی مانفت سے بڑھیں۔ پر یہ کیسے ممکن

تھا کہ ربوہ جیسی بڑی خرابی پر تنبیہ نہ کی جاتی؟ (۱)، دوسری جگہ وہ لکھتے ہیں: ”جیسا کہ ہم نے اوپر دلائل کیے ہیں کہ ربوہ کی تہذیب کا تدریجی سلسلہ کی زندگی کے ابتدائی سالوں میں شروع ہو گیا تھا۔ اس وقت سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے چند دن قبل تک صحابہؓ کا ربوہ کے کاروبار میں ایسا مشغول رہنا کہ خدا کو اپنے اور رسول کے خلاف جنگ کی شدید دھمکی دینی پڑے، یہ صحابہ کرام کی پاک سیرتوں پر بہتان عظیم ہے۔“ اغلب ہے کہ اس خطرے کے پیش نظر طبری، بیضاوی، یوسفی اور دوسری تمام متداول تفاسیر میں کی سورۃ روم کی آیت میں لفظ ”ربوہ“ کے معنی ”ہدیہ“ بتائے گئے ہیں“ (۲)۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے اس آیت کی عبارت ایسی ہے کہ اس میں لفظ ربوہ سود کے معنی کا تحمل نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اگر اس کے معنی سود ہی لیے جائیں تو بھی تنبیہ کا تعلق سود دینے والے سے ہو گا نہ کہ لینے والے سے۔ حالانکہ جیسا ہم آگے چل کر دکھائیں گے یہ قرآن عموماً مجبوری کے قرآن ہوتے تھے۔ چنانچہ یہ ماننا مشکل ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تہذیب ربوہ کے احکام کا آغاز مجبوری کی تنبیہ سے کیا اور بابر کو کئی سال تک صاف بھڑے رکھا۔ تیسرے جو اعتراض اور خط کشیدہ الفاظ میں موجود ہے وہ ہماری سمجھ میں نہیں آیا۔ جنگ کی جس دھمکی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ قرآن مجید کے حسب ذیل الفاظ میں موجود ہے:

یا ایہا الذین امنوا اتقوا	اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو کچھ
اللہ وذر وہا ما یبقی من الدین	سود کا بقایا ہے اس کو چھوڑ دو، اگر تم
ان کنتم یومنین، فان لم تفعلوا	ایمان والے ہو پھر اگر تم اس پر عمل نہ کرو
فانذروا بحرب من اللہ ورسوله	گئے تو آشکارا سن لو جنگ کا اللہ اور اس

کے رسول کی طرف سے۔

(۲: ۲۴۸)

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ جنگ کی دھمکی ربوہ کا بقایا نہ جھوڑنے والوں کے لیے ہے بلکہ لینے والوں کے لیے نہیں۔ ربوہ کی حماقت کا پہلا حکم تو جنگ احد ہی کے بعد آگیا تھا: **بَابِهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلَاحِظُوا صَعِفًا فَا مَضَاعِفَةٌ (۳: ۱۳۰)** لیکن تحریم سے قبل کا جو ربوہ بقایا تھا اس کے متعلق کوئی حکم نہ تھا۔ یہ اب نازل ہوا اور چونکہ پرانے ربوہ کی صحیح شدہ رقیں بڑی بڑی تھیں ان کا ترک کرنا سامو کا روں پر گراں گذارا اس لیے جنگ کی دھمکی کی ضرورت پڑی۔ یہ بھی امر واقعہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع (۱۱ھ) میں اعلان فرمایا کہ جاہلیت کے تمام ربوہ ساقط کیے جاتے ہیں اور سب سے پہلے میں خود اپنے چچا (حضرت عباسؓ) کا ربوہ ساقط کر دیا ہوں۔ یعنی یہ پہلا موقع تھا کہ بقایا ربوہ کے جھوڑنے کا اعلان کیا گیا۔ پس تحریم ربوہ کے احکام کے سلسلے کو کی زندگی کی ابتدائی آیات تک لے جانے سے ان واقعات کی صحت متاثر نہیں ہوتی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی پاک سیرتوں پر حرف آنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۱۶۔ سورہ نسا دالی آیت تاریخی ہے یعنی اس میں اس قوم کا ذکر کیا گیا ہے جس پر ربوہ حرام کیا گیا تھا مگر وہ باز نہ آئی۔

۱۷۔ سورہ آل عمران اور سورہ بقرہ دونوں کی آیتوں میں ربوہ کے لفظ

پر الف لام داخل ہے۔ اس کے متعلق مولانا روجی صاحب فرماتے ہیں: **الف لام تین معنوں میں آتا ہے (۱) استغراق (۲) جنسی اور (۳) عہد۔**

لام استغراق کا مفہوم یہ ہے کہ جس لفظ پر داخل ہوتا ہے اس میں کسی چیز کے تمام افراد داخل ہوا کرتے ہیں جیسے آیت **تِلْكَ الرِّسَالُ فَضْلًا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ** میں لفظ رسل پر جو لام آیا ہے وہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ رسل کے لفظ میں رسول کے تمام افراد داخل ہیں۔ اس لیے الربوہ میں لام استغراق

نہیں لیا جاسکتا کیونکہ ربؤ کے معنی زیادتی کے ہیں اور بعض زیادتی کا لینا ناجائز نہیں، مثلاً بیع کی صورت میں بعض اوقات بائع مشتری سے حسب دستور اصل قیمت پر زیادہ بھی کچھ لیتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کوئی چیز میں روپے میں خرید کرے اور پچیس روپیہ میں فروخت کرے تو اس قسم کی زیادتی ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح لام جنسی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے معنی یہ ہوا کرتے ہیں کہ جس لفظ پر وہ داخل ہوا اس سے کسی چیز کی ماہیت مراد لیا کرتے ہیں اور ماہیت امر ذہنی ہوا کرتا ہے جس کا خارج میں افراد سے علیحدہ کوئی وجود نہیں ہوتا اور امر و نواہی کا حکم ماہیت ذہنیہ پر عائد نہیں کیا جاتا۔۔۔۔۔ اگر ہم لفظ الربؤ میں لام جنس مراد لیں تو معنی یہ ہوں گے کہ ماہیت ربؤ جو ایک امر ذہنی ہے حرام ہے۔ مگر ہر ایک عاقل سمجھ سکتا ہے کہ ایک مفہوم ذہنی کو حرام کہنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔ جب کہ الربؤ کا لام نہ تو لام استغراق ہو سکتا ہے اور نہ ہی لام جنس تو لام محالہ اسے لام عہد قرار دیں گے جو رب حقیقین کے نزدیک مسلم ہے۔ اس لیے الربؤ سے وہ ربؤ مراد لیا جائے گا جو غاطین کے نزدیک مہود ہے یعنی جسے غاطین جانتے ہیں اور جو عام طور پر لوگوں میں متداول ہے پس اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ لفظ الربؤ سے وہ ربؤ مراد ہے جو اہل عرب کے ہاں متداول تھا اور جس کو ہر ایک شخص اپنے روزمرہ معاملات میں بخوبی جانتا تھا "۱" مولانا صاحب موصوف کے مطابق سب محققین مانتے ہیں کہ الربؤ کا الف لام عہدی ہے اور اس سے مراد وہ ربؤ ہے جس سے عرب کا ہر شخص واقف تھا۔

۱۸۔ حجۃ الوداع کے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ دیا اس میں بھی آپ نے جاہلیت کے ربؤ ہی کے سقوط کا حکم دیا۔ فرمایا: **بِإِذْنِ اللَّهِ**

مجاہد کہتے ہیں :

قَالَ فِي رِوَايَاتِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّكَ إِذَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَكُونُ لِلرَّجُلِ عَلَى الْوَجْهِ

الدِّينَ فَيَقُولُ بَلْ كَذَا وَكَذَا وَتَوَخَّرَ عَنْ فَيُؤْخِرُ عَنْهُ (۱)

یعنی جس ربلو سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ جاہلیت میں ایک شخص کا کسی شخص کے ذمہ قرض موتا تو قرض دار کہتا کہ میں تجھے اتنا زیادہ دلوں گا بشرطیکہ تو مجھے مہلت دے۔ قریبی لکھتے ہیں (۲)

وَحَرَّمَ الرَّبُّ الْوَلَاةَ وَالْإِلَافَ وَالْإِلَافَ هُنَا الرَّبُّ حَرَّمَ الْوَلَاةَ الْإِلَافَ هُنَا الْوَلَاةَ

لِلْعَهْدِ وَهُوَ مَا كَانَتْ لِلْعَرَبِ تَفْعَلُ ہے یعنی جس قسم کا ربلو عرب لیتے دیتے تھے

مولانا ظفر احمد صاحب اپنے مقالہ کشف الرجی عن وجہ الربلو میں لکھتے ہیں :

”طحاوی نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ جو ربلو جہالت میں متعارف تھا قرآن

میں اسی ربلو کا ذکر ہے۔ اسی طرح امام فخر الدین رازی اور ابن حجر عسقلانی نے عبد اللہ

بن عباسؓ کی دلیل بیان کرتے ہوئے اس کی یہی تصریح کی ہے۔ ”محمد ابو مسعود

صاحب جو کچھ عرصہ ہوا بینک دولت پاکستان میں میسر کے عہدہ پر فائز تھے

لکھتے ہیں کہ حضرات ابن قدامہ وابن تیمیہ کے نزدیک ربلو النسیہ کا اطلاق اسی قسم

کے قرضوں پر ہوتا ہے جن کا رواج زمانہ جاہلیت میں تھا (۳)۔ مولانا مودودی

صاحب فرماتے ہیں: ”چونکہ ربلو ایک خاص قسم کی زیادتی کا نام تھا اور وہ

معلوم و مشہور تھی اس لیے قرآن مجید میں اس کی کوئی تصریح نہیں کی گئی“ (۴)۔ دوسری

جگہ فرماتے ہیں: ”کاروبار کی یہ صورتیں عرب میں رائج تھیں۔ انہیں کو اہل عرب

اپنی زبان میں الربلو کہتے تھے اور یہی وہ چیز تھی جس کی تحریم کا حکم قرآن مجید

لہ ابن جریر جامع البیان طبع احمد شاکر، ۶: ۸۰۔

۱۱ احکام القرآن، ج ۲، ص ۸۔

۱۲ اسلامک ریویو، فروری ۱۹۵۷ء۔

۱۳ سود مصدعہ اول، ص ۳۵۔

میں نازل ہوا" (۱۰)۔

۱۹۔ مندرجہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہے کہ نحو کے اصول اور اکثر علمائے دین اس پر متفق ہیں کہ قرآن مجید اس ربو کی صافست کرتا ہے جو نزول قرآن کے وقت عرب میں رائج تھا یا کم از کم مشہور و معروف تھا۔ بالفاظ دیگر اس سے وہ برہوتری مقصود ہے جسے عرب بابلیت کے عوام ربو کے نام سے بکارتے تھے نہ کہ وہ جسے دوسرے مالک یا ازمنہ کے لوگ ربو یا اس کے مترادف ناموں سے جانتے ہوں یا جس سے عرب کے چند افراد واقف ہو گئے ہوں۔ کیونکہ اگر کسی ایسے طرز مساعد کو عام قرار دینا مطلوب ہوتا جس سے عرب کے عام لوگ انوس نہ تھے تو قرآن مجید ضرور اس کی تصریح کر دیتا۔ خاص طور پر اس لیے کہ شریعت میں مالی معاملہ کے بارے میں اصل شے اباحت و اجازت ہے اس لیے اگر کسی مالی معاملہ سے روکنے مقصود ہو تو اس کی صافست واضح اور صریح طور سے ہونی چاہیے جس حرمت کا تعلق عامۃ الناس کے روزانہ کاروبار سے ہو اس کی زبان لازماً عام فہم ہوگی تاکہ لوگ اسے آسانی سے سمجھ سکیں۔ قرآن مجید بھی فرماتا ہے : **وَأَنصِتْ لَهُ** بلسانا لعلہم یذہبون (النہاۃ) یعنی ہم نے اس قرآن کو آپ کی زبان میں آسان کر دیا ہے تاکہ یہ لوگ نصیحت قبول کریں۔ ابن العربی فرماتے ہیں :

دکان اسرہوا عندہم معروفا . یعنی وہ لوگ ربو کو اچھی طرح پہچانتے تھے
ان من ذہمان ہذا الایۃ مجملۃ اور جس شخص نے خیالی کیا کہ یہ آیت
فلم یفہمہم مقاطع الشریعۃ فان مجمل ہے اس نے شریعت کے مقاصد کو
انکہ تعالیٰ اؤسل رسولہ الی قوم نہیں سمجھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو
ہو منہ بلغہم انزل علیہ کتابہ ایک ایسی قوم کی طرف بھیجا تھا جن میں سے

لہ سورہ صہ اول رحمہ ۱۳۷

لہ امام احمد بن حنبل ، انہو فیہ محمد ابو ہریرہ ، مترجم یہ بھی احمد بن حنبل ، ص ۵۰۰

تیسرا مسئلہ بلسا نہ ولسا نہ
وہ خود بھی تھا تاکہ ان کو پیغام پہنچا دیں اور
اس پر اپنی کتاب تاریخی زبان میں جو
ان کی (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی،
اور ان لوگوں (دو دونوں) کی زبان تھی تاکہ
ان کے لیے اس کا بھٹا آسان ہو جائے۔

امام رازی فرماتے ہیں: (۱۱)

ربہ اسیتہ فہو الاصر الذی کان
مترسوا متعذرا فی جاہلیۃ۔
یعنی بڑا النبیہ (یا اہل بیت) جو جاہلیت میں
متروک اور متعذر فی جاہلیۃ۔
پس لفظ ربو انھیں معنوں میں استعمال ہوا ہے جن میں وہ ان دفنی عربوں میں معروف و متعمل تھا۔
بات ابھی طرح ذہن نشین فرمائیں کہ قرآن پاک اسی ربو کو حوام قرار دیتا ہے جو اس کے
نزل کے وقت عرب میں متعارف تھا۔ اس مفروضہ کو ہماری بحث میں بنیادی مقام حاصل
ہے اور اپنی دانستہی ہم نے اس کے ثبوت میں ایسی دلیلیں پیش کی ہیں کہ
حک کی گنجائش نہ رہنا چاہیے۔

۲۰۔ ان حالات میں ہمارے محدثین اور مورخین کو چاہیے تھا کہ ایام جاہلیت
میں فرض کی جن جن قسموں میں سودی سرمایہ استعمال ہوتا تھا اور جن صورتوں سے
ہوتا تھا ان سب کی تفصیل محفوظ رکھتے مگر ایسا نہیں ہوا اور اس کا نتیجہ یہ ہے
کہ آج ہم قطعیت سے یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ نزول قرآن کے وقت عرب میں
لفظ ربو کن اصطلاحی معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ اس لفظ
کے لغوی معنی کیا ہیں۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اسلامی فقہ نے ان کو کیا رنگ دیا ہے
لیکن اس کے اصطلاحی معنوں کی تشریح نہیں ہوئی اور قرص کی چند مثالیں پیش
کرنے کے علاوہ اس مضمون کے تاریخی پہلو کو واضح نہیں کیا گیا۔ ہماری کتابوں

میں ربو کی جو تعریف ملتی ہے وہ انھیں مثالوں سے اخذ کی گئی ہے اس لیے اس کے نامکمل رہ جانے کے امکانات سے انکار میں یہ جا سکتا۔ امام ابن تیمیہ نے تعریف کی تکمیل کی ایک شرط یہ بتائی ہے کہ جنس کے ساتھ ان سب فصول (Differentia) ذاتیہ کا ذکر کیا جائے جو کہ وہ ذات پر دلالت کیں ہوں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس امکان کو کیونکر نظر انداز کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص ان میں سے بعض کو حصولی مطلب کے لیے کافی سمجھ کر بعض کو حذف کر دے (۱)۔ ہمارا قیاس ہے کہ شرع کی کتابوں میں ربو کی جو تعریف موجود ہے اس میں ہی نقص رہ گیا ہے یعنی اس وقت کے ربو کی بعض اہم فصول کا ذکر نہیں ہوا۔

۲۔ ربو کے معنوں کی صحیح تفسیر مذہبی اور معاشی دونوں لحاظ سے اہم ہے۔ حلال و حرام کے بارے میں جہاں بے جا آسانی پسند نہیں کی گئی وہاں بے جا سختی بھی منع ہے۔ جہاں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ممنوع چیزوں کو جائز قرار نہ دیا جائے ورنہ یہ بھی لازم ہے کہ بغیر نص صریح کے حرمت عائد نہ کی جائے۔ بغیر اللہ تعالیٰ کے واضح حکم کے کسی چیز کو حرام کہنا اللہ تعالیٰ پر بتلان باندھنا ہے۔ قرآن مجید فرماتا ہے:

قل ادا اثبتتم صما انزل اللہ لکم
من رزق فجعلتمہ حراما و
حلالا، قل اللہ اذن لکم امر
علی اللہ تفترون۔ (یونس)

اے پیغمبر! تم ان سے کہو کہ کیا تم نے اس بات پر غور کیا کہ جو روزی اللہ نے تمہارے لیے پیدا کی ہے تم نے محض اپنے اوہام اور فطرت کی بنیاد پر اس میں سے بعض کو حرام ٹھہرایا بعض کو حلال سمجھ لیا تم پوچھو یہ جو تم نے حلال و حرام کا حکم لگایا ہے تو کیا اللہ نے اس کی اجازت دی ہے یا تم اللہ پر بتان باندھتے ہو (ترجمان القرآن)۔

۲۲۔ سیرۃ النبی میں سید سلیمان صاحب ندوی لکھتے ہیں: ”قرآن مجید میں جب یہ آیت اتری اتحدوا احبارہم وکھنا نفعہم ارباباً یعنی ان لوگوں نے اپنے علماء اور دیشیوں کو رب بنالیا ہے تو حضرت عدی نے جو حاتم طائی کے فرزند اور اسلام لانے سے پہلے یہودی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ ہم اپنے پیشرو یا مذہبی کو اپنا رب تو نہیں سمجھتے تھے آپؐ نے فرمایا کیا تم لوگوں کا یہ اعتقاد نہ تھا کہ یہ لوگ بس چیز کو چاہیں حلال اور جس چیز کو چاہیں حرام کر دیں عرض کی ہاں۔ آپؐ نے فرمایا یہی رب بنانا ہے کو اہل مذاہب پیغمبروں کو شارح مستقل سمجھتے ہیں لیکن یہ بھی ایک قسم کا شرک ہے۔ شریعت کی تائیس حلال و حرام کی تعیین جائز و ناجائز کی تفریق، امر و نہی کے احکام یہ سب خدا کے ساتھ مخصوص ہیں پیغمبر صرف مبلغ اور پیغام رسال اور تعلیم الہی سے ان احکام کے شارح اور بیان کرنے والے ہیں۔ اس بنا پر قرآن مجید میں ذات نبوی کی صفت رسالت کو بار بار تاکید اور اہرار کے ساتھ نمایاں کیا گیا ہے“ (۱)۔ سید صاحب موصوف ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں: ”اسلام اور دیگر مذاہب میں ایک نہایت دقیق فرق یہ ہے کہ اسلام شریعت کے تمام احکام کا واضح اور حکم براہ راست خدا نے پاک کو قرار دیتا ہے، پیغمبر کا صرف اسی قدر فرض ہے کہ احکام الہی کو اپنے قول و فعل کے ذریعے بندوں تک پہنچا دے۔ چونکہ دوسرے مذاہب میں یہ غلط فہمی متروک و کفر تک منجر ہو چکی تھی اور اس کے نتائج پیش نظر تھے اس لیے ارشاد فرمایا: ”حلال و حرام کی نسبت میری طرف نہ کی جائے۔ میں نے وہی چیز حلال کی ہے جو خدا نے حلال کی ہے اور وہی چیز حرام کی ہے جو خدا نے حرام کی ہے“ (۲)۔

پس یہ بات نہ جو لٹا چاہیے کہ مسلمانوں کے لیے حرام دہی چیز ہے **محمّد بن عبد اللہ** نے حرام ٹھہرایا ہے دوسری چیزوں کی ممانعت کو یہ رتبہ حاصل نہیں ہے۔

۲۲ - جہاں ہمارے بزرگان دین نے اپنے تقویٰ کے سبب اور منزل

سختی کے پیش نظر ربو کے معاملے میں کبھی ڈھیل نہیں دی وہاں انھوں نے اس

کے معنی کی وسعت کے بارے میں شاید زیادہ احتیاط نہیں برتی اور ربو اور سود کو

متبادل الفاظ سمجھ لیا ہے۔ ہمارے نزدیک اس احتیاط کی اشد ضرورت ہے

اور یہ نہایت اہم ہے کہ اس معنی کا تعین مجد امکان تین اور حقیقت کی بنا پر کیا

جائے، محض گمان سے کام نہ لیا جائے۔ آج کل ربو کا لفظ ہر قسم کے قرض پر

بڑھوتری کے لیے استعمال ہوتا ہے اور قدرتنا ہمارا ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ

زمانہ جاہلیت میں بھی ایسا ہی ہوتا ہوگا۔ لیکن یہ ضروری نہیں اور اس موضوع پر تحقیق

کی اہمیت واضح ہے۔ کیونکہ اول ربو کا تعلق عبادات سے نہیں جن کا تعلق انسان

اور اس کے خدا کے درمیان ہوتا ہے۔ بلکہ معاملات سے ہے جن کا واسطہ

انسانوں کے باہمی تعلقات سے ہے جن میں بے جا سختی سے قوم کی ذمہ داریاں

ہو سکتی ہے۔ دوم جیسا اوپر بیان دا، ہو چکا ہے فقہاء یہ ملتے ہیں کہ مالی معاملات

میں اصل شے اباحت ہے۔ اس لیے جب تک حرمت مشکوک ہو، ممانعت

میں سختی بے جا ہوگی۔ سوم سود کی حرمت معطل ہے۔ مولوی ظفر احمد صاحب لکھتے

ہیں: ”جملہ ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ ربو کی حرمت معطل ہے (یعنی اس کی کوئی

علت ضرور ہے)، اس میں بجز اہل ظاہر کے کسی کو اختلاف نہیں“ (۲)۔ مولوی

صاحب اسی رسالہ میں دوسری جگہ فرماتے ہیں: ”قاضی ابن رشد بدایۃ المجتہد میں

فرماتے ہیں: ”ربو کے حرام کرنے کا منشا یہ ہے کہ ربو میں بہت ظلم ہے“

اس لیے کسی حربہ معاملہ کو مسام قرار دینے سے پہلے ہمیں کم از کم اس بات کی تسلی کر لینا چاہیے کہ اس میں علتِ حرمت موجود ہے۔ لیکن ہمارے برگزگانِ دین نے سود کی ہر قسم کو ممنوع کر دیا ہے چاہے اس میں ظلم کا احتمال غالب ہو یا نہ ہو۔

تیسرا باب

قرض کی دو واضح قسمیں

صرفی اور پیداواری

۲۲۔ قرض کی دو واضح اور معروف قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن میں قرض
احتیاج زندگی پر ادا کرنے کے لیے لیا جاتا ہے۔ ایک شخص کو خوراک، کپڑا،
دوا وغیرہ خریدنے کی حاجت ہے۔ یا ریل کی شاوی کرنا ہے۔ لیکن اس کے
باس روپیہ نہیں ہے۔ وہ قرض لیتا ہے اور اپنی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ ایسے
قرضے صرفی کہلاتے ہیں۔ دوسری قسم نفع اور قرض کی ہے۔ اس سے حاصل کردہ
روپیہ کو شخصی احتیاج میں خرچ نہیں کیا جاتا بلکہ اس سے ایسی اشیاء خریدی جاتی
ہیں جن کے استعمال سے مزید دولت پیدا کرنے کی امید ہوتی ہے۔ ایسے قرض
پیداواری کہلاتے ہیں۔ مثلاً کسی کے پاس ایک کارخانہ ہے اور وہ بھرتا ہے کہ
اگر اسے اس وقت ایک لاکھ روپیہ مل جائے جس سے وہ ایک مشین لگا سکے تو
اس کی سالانہ آمدنی تیس ہزار روپیہ بڑھ جائے گی چنانچہ جس سے اسے یہ رقم ملے
گی اسے خوشحال سے متوقع منافع میں سے ایک حصہ دینے کے لیے تیار ہو جائے
گا۔ ہماری توقعات ہمیشہ پوری نہیں ہوتیں۔ کبھی نفع کے بجائے نقصان ہو جاتا
ہے۔ اس لیے کارخانہ دار یا تاجر دائرہ و نقصان کے امکانات کو ملحوظ رکھ کر

اپنے ذہن میں ایک اوسط مقرر کر لیتا ہے۔ اگر اسے اس سے کم شرح سود پر قرض مل جائے تو اسے لینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دو اقسام قرض پر اگر بڑھوتری لی جائے تو لغوی طور پر گو دونوں صورتوں میں کپ شاید اسے سود ہی کہیں مگر اصل طور پر قرض دار پر اس کا جو ایک لڑ موگا۔ عملہ یا صرف قرض کے خرچ سے قرض کی عام آمدنی ہو، اضافہ نہیں ہوتا۔ اس نے جو اس الماں خرچ کیا ہے، خرچ ہو گیا ہے، اسے اس کی واپسی کی امید نہیں ہوتی۔ چوبائیکہ اس پر اضافے کی توقع ہو۔ بہن نفع در کاموں میں جو روپیہ خرچ کر جائے، اس کے صرف واپس آنے ہی کی امید نہیں ہوتی بلکہ اس پر نفع بھی متوقع ہوتا ہے۔ ان دو قسم کے قرضوں کے عملی، قدرت میں زمین آسمان کا اثر ہے جسے نظر انداز کرنا دانش مندی میں۔ البتہ کو ایسا قرض ادا کرنے کے لیے اپنے روزمرہ کے اخراجات کو کم کرنا اور شاید اپنے بل چل کا پیٹ کھانا پرٹے گا۔ دوسرے کو قرض کے روپے کی آمدنی سے اس قدر منافع متوقع ہے کہ وہ ذرا اصل ہی نہیں بلکہ سود ادا کرنے کے بعد بھی عام طور پر فائدہ ہی میں رہے گا۔ مذہب جو بنی نوع انسان کی صلاح کے لیے آیا ہے اور جس کا مقصد انسان کی عملی زندگی کو بہتر بنانا ہے، کیا اس سے یہ توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان دو قسم کے قرضوں کے ساتھ جن کے عملی نتائج اس قدر مختلف ہیں، ایک ہی ساسوگ، ادارے گا۔ میرا ضمیر تو اس کا جواب نفی میں دیتا ہے۔ مصر کے مشہور عالم علامہ محمد عبیدہ سورہ بقرہ کی آیات تحریم ربوا کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اور شک و شبہ سے بالاتر ہے یہ چیز وہ غلیظ نہیں کہ ایک شخص کو دوسرے کو پیداداری اور امن کے لیے نہر بایہ: سے اور اس شخص کی کمائی میں سے اپنے لیے ایک عینہ مقدار مقرر کرے چاہے وہ اس سے کم ہو یا زیادہ

ولا یدخل دیہ ابھنا من یعطی
آخر ما لا یستعمله ویجعل له
من کسبه حظاً میا لان الخالفه
قواعد الفقہاء فی جعل الحظ عینا
قل الربح او کثر، لا یدخل فی ذلک

کیونکہ فقہاء کے ان اقوال کی مخالفت جن میں انھوں نے برائے معصیت مضاربہ میں منافع کا ازدواجی نسبت طے ہونا شرط قرار دیا ہے کوئی ایسی بڑی بات نہیں۔ وجہ یہ کہ اس معاملہ میں سرمایہ کار اور محنت کار دونوں ہی کا فائدہ ہوتا ہے برخلاف حرام کم کوہ دہن کے کہ اس میں ایک فریق کو محض تنگ دستی اور مجبوری کے جرم کی بنا پر ضرر پہنچتا ہے، اور دوسرے کو بلا کسی محنت کے فائدہ ہوتا ہے محنت دہی اور طرح کی وجہ، یہ نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں صورتوں کا حکم اللہ کے انصاف کے سامنے کیسا ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ کوئی عقل مند اور منصف مزاج یہ کہہ دے کہ نفع سداور نقصان دہ چیزوں کا حکم ایک ہی ہونا چاہیے لا

فی الربوا الجلی المرکب المخرب للبیوت، لان هذا المعاملة نافعة للعامل ولصاحب المال معا۔ و ذالك الربا ضار لواحد بلا ذنب غیر الاضطرار و نافع لآخر بلا عمل سوى القسوة والطمع فلا یمکن ان یمکن حکمهما فی عدل الله واحد۔ بل کا بقول عادل ولا عاقل من لبشر ان النافع یقاس علی المضار و یکن حکمهما واحدا۔ (المجزع الثالث ایڈیشن ۱۳۲۵ھ)

۲۵۔ اوپر (۲) عرض کیا جا چکا ہے کہ ہماری کتابوں سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ لفظ ربوہ کن اصطلاحی معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ چنانچہ وثوق سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آیا سودی سرمایہ پیداواری کاموں مثلاً تجارت میں استعمال ہوتا تھا یا نہیں۔ یہ معلوم ہے کہ بعض متشرعین نے اور کئی ہمارے معنفین نے بھی عرب جاہلیت میں تجارتی سود کی موجودگی کا بلند بانگ ذکر کیا ہے لیکن جب ان سے ان کے فائدہ

دریافت کرنے کی کوشش کی گئی تو جن اصحاب نے ہمارے استفادہ کا جواب دینے کی زحمت گزار فرمائی ان سب نے لبنان کے مشہور پادری اور مصنف لامنس (Lammens) کی طرف اشارہ کیا۔ مولانا مودودی صاحب نے ادیلری کی کتاب کا حوالہ دیا ہے (۱)۔ لیکن اس کتاب سے دیکھا جاسکتا ہے کہ اس کا ماخذ بھی لامنس ہی ہے (۲)۔ آئیے اب دیکھیں کہ اس معاملہ میں لامنس کے اپنے علم کا حال کیا ہے۔ لکھتا ہے: ”ہمیں مکہ کی فرموں، بنگلوں، تجارتی اداروں اور مرد و جہ طہریقہ تجارت کے متعلق ضروری معلومات حاصل نہیں ہیں۔ آئیے ہم قرآن سے دریافت کریں کیونکہ احادیث اس معاملہ میں خاموش ہیں (۳)۔ یقیناً آپ نے قرآن مجید پڑھا ہو گا۔ آپ ہی فرمائیے اس میں مکہ کے بنگلوں اور طریقہ تجارت کا ذکر کہاں ہے؟ لیکن لامنس لکھتا ہے: ”قرآن کا خدا (خود باللہ) ایک سا ہو کا رہے۔ ایک عظیم عربی راہنہ چائلڈ (Rothchild) (۴) ہے جس کی ایک جانب بی کھاتہ رکھا ہے جس میں منیم کی طرہ دو پائی پائی کا حساب تعجیل و تکمیل کے ساتھ درج کرتا رہتا ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن کہتا ہے، محل شئی احصینہ فی امامہ مبیین، لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ، لا احصاک ان اللہ فسرحد الحساب دغیرہ اور چونکہ میزان کا ذکر قرآن میں کئی جگہ آیا ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کی دوسری جانب ترانہ در کھی ہے جیسا کہ سا ہو کا معد کی دکانوں پر ہوتی ہے۔ جس میں سب اشیاء بلکہ سکے، چاندی، سونا بھی تو لے جاتے ہیں۔ لامنس کا کہنا ہے کہ یہ اور اس قسم کی اور تشبیہات عربوں کی روزانہ زندگی کا عکس ہیں اور اصل (Capital) کی فکر ادری پر جس قدر ایمان مکہ والوں کو تھا اور مختلف قسم کے قرضوں کے لیے جس قدر وسائل و ماں موجود تھے اس کی مثال اور کہیں نہیں ملتی۔

لہ سود ص ۲۶۳۔

طہ ص ۱۸۵، نوٹ ۹۔

لہ لامنس La Macque a la V'elle de l'hegira باب ۲۔

لہ راہنہ چائلڈ ایک گروپ پی میو دی بک ہے۔

۲۶ - جنگ بدر کے بعد جب قریش کی ہزیمت خوردہ جماعت مکہ پہنچی اور ابوسفیان بھی اپنا قافلہ بدر سے راستہ بچا کر صحیح سلامت لے آیا تو عبداللہ بن ابی ربیعہ، عکرمہ بن ابی جہل اور صفوان بن امیہ قریش کے ان دوسرے لوگوں کے ہمراہ جن کے باپ یا بیٹے اس جنگ میں مارے گئے تھے ابوسفیان بن حرب کے پاس آئے اور انھوں نے اس سے اور ان قریشیوں سے جن کا مال تجارت اس قافلہ میں تھا کما تم اس مال سے ہماری مدد کرو شاید ہم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اپنی مصیبت کا بدلہ لے سکیں۔ ابوسفیان اور دوسرے مالکان قافلہ نے یہ بات مان لی اور یہ سامان ابوسفیان کے پاس رہا تاکہ اس کو بیچ کر روپیہ لڑائی کی تیاری میں خرچ کیا جائے (۱۷)۔ لامنس نے اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مکہ میں بڑے بڑے بنکر تھے جن کے پاس روپیہ جمع رہتا تھا اور وہ آج کل کے بنکوں کی طرح اپنا اور اپنے کاہکوں کا روپیہ تجارت میں لگاتے تھے۔ لیکن یہ احتیاط درست نظر نہیں آتا۔ اس واقعہ میں تجارت کے منافع کو بلٹنے کی بجائے ایک خاص مقصد کی خاطر قافلہ قافلہ کے پاس رہنے دیا تھا۔ اس سے موجودہ بنکوں کی موجودگی کا ثبوت کہاں سے ملتا ہے؟ اور اگر اس وقت بنک موجود تھے تو کیا اس زمانے کے مسلمانوں سے یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ایسے اداروں کو بالکل نیست و نابود ہو جانے دیتے اور ان میں ضروری ترامیم کر کے انھیں اپنے استعمال میں نہ لاتے؟ ہماری تحقیق کے لیے یہ چیز خاص طور پر اہم ہے کہ لامنس نے یہ نہیں بتایا کہ وہ بنکر تجارت میں روپیہ مضاربت کے ذریعہ لگاتے تھے یا سود پر۔ مزید برآں لامنس کے متعلق مسلمان محققین ابھی رائے نہیں رکھتے۔ مثلاً شام کے مشہور فاضل محمد کرد علی لکھتے ہیں: "اس گروہ کا سرخیل لامنس ہے۔ اس نے اسلامی تاریخ کی مخالفت اور عربوں کی تحقیر اور مذمت کو اپنا شعار بنالیا ہے۔ اس کے جرائم

کہ چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ ان سے علم و تحقیق پر اس کے ظلم کا اندازہ ہوگا۔
اس کی خرافات نگاری کے سامنے بے حیائی کی نگاہیں بھی نہجی ہو جاتی ہیں (۱)۔
ایسے راوی پر اعتماد کر کے حقیقت تک پہنچنا ممکن نہیں۔

۲۷۔ مولانا مودودی صاحب اپنی کتاب میں لکھتے ہیں: "لیکن قدیم جاہلیت کے عرب کے بعد یہ فخر صرف جدید جاہلیت عرب کے بوزوا مفکرین کو حاصل ہوا لہذا انھوں نے اسے دینی سود کو، کاروبار کی ایک ہی معقول صورت اور پورے نظام مالیات کی ایک ہی صحیح بنیاد بنا کر چھوڑا" (۲)۔ اس سے ہمیں توقع ہوئی کہ مولانا موصوف ہماری رہنمائی فرما سکیں گے اور عرب جاہلیت میں نفع آور کاموں کے لیے سودی سرمایہ کے استعمال کا ناقابل تردید ثبوت دیا کر سکیں گے۔ چنانچہ ان سے رجوع کیا گیا۔ ہماری مراسلت ان کی کتاب سود (۳) میں بطور ضمیمہ شامل ہے۔ اس میں مولانا صاحب فرماتے ہیں: "یہ بات کسی کتاب میں صراحت سے تو نہیں لکھی گئی کہ عرب جاہلیت میں تجارتی سود رائج تھا لیکن اس امر کا ذکر ضرور ملتا ہے کہ مدینہ کے زراعت پیشہ لوگ یہودی سرمایہ داروں سے سود پر قرض لیا کرتے تھے اور خود یہودیوں میں باہم بھی سودی لین دین ہوتا تھا۔ نیز قرض کے لوگ جو زیادہ تر تجارت پیشہ تھے باہم سود پر قرض لیتے دیتے تھے۔ قرض کی ضرورت لازماً نادار آدمیوں ہی کو اپنی ذاتی ضروریات پوری کرنے کے لیے پیش نہیں آتی بلکہ زراعت پیشہ افراد کو زرعی کاموں کے لیے اور سودا گروں کو اپنے کاروبار کے لیے بھی آتی ہے اور یہ آج کوئی نئی صورت نہیں ہے بلکہ قدیم سے چلی آ رہی ہے" (۴)۔ غور کرنے کی بات ہے کہ جب عرب میں

۱۔ اسلام اور عربی تمدن، مرتزجہ شامین الدین احمد صاحب ندوی، ص ۲۲۔

۲۔ حصہ دوم، ص ۲۳۔

۳۔ سود ص ۲۱۲۔

۴۔ ایڈیشن۔

سود کا روبرو ایک ہی معقول صورت اور پورے نظام مالیات کی ایک ہی صحیح بنیاد تھا۔ اس وقت کی تاریخ یا ادب سے پیداواری سود کی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی۔ لیکن پھر بھی قیاس و گمان کی کمزور بنیاد پر حرمت کی ایک عالیشان عمارت کھڑی کر دی گئی ہے۔

۲۸۔ مدینہ کے زراعت پریشہ لوگ ہی نہیں بلکہ عرب کی اربستیوں کے زمیندار بھی قرض لیتے تھے اور ان کا ذکر ہماری کتابوں میں ملتا ہے۔ لیکن یہ قرض نفع اور متصور نہ ہونے چاہئیں۔ اس قسم کے قرض نادار اور حاجت مند لوگ لیا کرتے تھے۔ ان کے قرض مجبوری کے قرض ہوتے تھے اور اکثر ضروریات زندگی پورا کرنے کی خاطر لیے جاتے تھے جیسا کہ ہمارے اپنے ملک میں بھی ہوتا رہا ہے۔ اس کے علاوہ کاشتکار کی کامیابی کا انحصار کئی ایسے عوامل کی سازگاری پر ہوتا ہے جن پر اسے کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس وقت کے زراعتی قرضوں کو ماہرین معاشیات بھی نفع آور نہیں گنتے۔ وہ کہتے ہیں حاجت یا صر فی قرض کی طرح زراعتی قرض بھی غصب و ظلم کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔ اگر ہی براہیوں کے خلاف عہد نامہ قدیم کے نبیوں اور یونانی فلاسفوں نے اپنی آوازیں اٹھائیں اور رومی قانون سازوں نے کوشش کی کہ کم از کم شرع سود کی حد ہی مقرر ہو جائے (۱)

۲۹۔ عصر حاضر کے لوگ نفع اور سود سے اس قدر مانوس ہو گئے ہیں کہ ان کے ذہن یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتے کہ مسلمانوں کے علاوہ کبھی کوئی اور قوم بھی سود کے بغیر اپنا کاروبار چلاتی رہی ہے۔ حالانکہ بڑے پیمانے کی صنعت و تجارت کے زمانہ سے پہلے یہ ممکن تھا جیسا کہ اوپر (۲) دکھایا

گیا ہے۔ ایشے لکھتا ہے: ”آج کل کے مستند اُتاد اس حقیقت سے انکار نہیں کرتے کہ ازبغ و سلی میں ایک ایسا دور آیا تھا جس میں دولت کو منفعت بخش کاموں میں استعمال کرنے کے مواقع کی اس قدر کمی تھی کہ سود لینے کے برخلاف جو سخت رجحان تھا وہ جائز تھا۔ ان نقادوں میں اگر کوئی اختلاف ہے تو صرف اس امر میں ہے کہ یہ دور کب ختم ہوا۔“ اسلام کے ظہور کے وقت ہندوستان کا شمار دنیا کے متدن ممالک میں ہوتا تھا۔ اس ملک کے بارے میں یہ عام خیال ہے کہ وہاں تجارتی سود کو فروغ حاصل تھا۔ لیکن جے۔ ایم۔ سادراچی کتاب ”سوم“ میں مذکور ہے کہ معاشی حالات ”میں مہاجرات کے زمانہ کے متعلق جس کی تصنیف چھٹی یا سائیس صدی میں ہوئی دیش قوم کے بارے میں لکھتے ہیں: ”اگر اس کا کوئی فرد دوسرے کے سرمائے سے تجارت کرے تو منافع میں سے ساتواں حصہ لے سکتا ہے۔ اگر وہ سینگوں کی تجارت کرے تو بھی اسے ساتواں حصہ ملے گا۔ لیکن اگر کھروں کی تجارت کرے تو صرف سو لھواں حصہ۔ اگر وہ بیج ادھار لے کر کاشتکاری کرے تو وہ فصل کا ساتواں حصہ لے سکتا ہے۔“ یہ اس کا سالانہ معاوضہ ہو گا (۱)۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہندوستان میں بھی اس وقت مضارب کا ایک طریقہ رائج تھا۔ عرب میں یہودی عام طور پر کھیتی باڑی کا کام کرتے تھے۔ مگر ان میں تاجر اور زرگر بھی تھے۔ وہ سود پر روپیہ بھی چلاتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود ان کے ہاں بھی تجارتی کاموں کے لیے سودی قرض کی کوئی مثال مستولی نہیں ہے۔ غالباً ان میں بھی ملک کی دوسری جماعتوں کی طرح، تجارت کے لیے مضارب اور شرکت کے طریقے ہی متعمل تھے۔

۳۰۔ باقی رہے قریش کے قرض۔ ان کی بابت جو سود کی مثالیں مروی ہیں ان میں بھی تجارتی قرض کا ذکر نہیں ملتا۔ ان دنوں تجارت نجی یا خاندانی

سرمائے یا شرکت یا مضاربت سے چلائی جاتی تھی۔ سید سلیمان ندوی صاحب فرماتے ہیں ”قریش کی تاجرانہ ترقی کی انتہا یہ تھی کہ جوہ اور نابھار عورتیں ملک اپنا سرمایہ اس میں لگاتی تھیں اور دوسروں کو اپنا روپیہ دیتی تھیں کہ وہ اس سے تجارت کریں اور نفع میں شریک ہوں“ (۱)، یعنی تجارت میں مضاربت کے راستہ شریک ہوتی تھیں۔ عرب تاجر بے شک شام، یمن وغیرہ جاتے تھے اور بڑے بڑے جہتوں کی شکل میں سفر کرتے تھے مگر یہ اجتماعی شکل صرف راستے کے خطرات سے محفوظ رہنے کے لیے تھی ورنہ سرمایہ ہبیا کرنے میں ہر شخص اپنی ذات کا ذمہ دار تھا۔ اس قسم کی تجارت کے لیے سود پر سرمایہ اکٹھا کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔ سورہ بقرہ والی آیات حرمت ربوہ کے شان نزول کے متعلق امام ابی الحسن علی بن احمد الواحدی نے تین روایات بیان فرمائی ہیں۔ ایک جس میں بنی عمرو بن عوف بن عوف بن ثقیف اور بنی المغیرہ کے سودی معاملات کا ذکر ہے۔ دوسری جس میں حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب اور حضرت عثمانؓ بن عفان کا۔ اور تیسری جس میں حضرت عباسؓ اور حضرت خالد بن ولید کا مل جل کر سودی کاروبار کرنے کا ذکر ہے (۲)۔ پہلی مثال سے بعض علما نے استنباط کیا ہے کہ یہ قرض تجارت کے لیے تھے مثلاً مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں: ”بنو ثقیف بڑا مالدار تجارت پیشہ سودی کاروبار میں مصروف قبیلہ ہے۔ اس کا سود بنو مغیرہ کے ذمے ہے اور وہ بھی تجارت پیشہ متمول لوگ ہیں۔ ایک تاجر قبیلہ دوسرے قبیلہ سے یا یوں کہیے کہ ایک کمپنی دوسری کمپنی سے سود پر قرض لے رہی ہے تو کیا اس سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ یہ سودی لین دین کسی شخصی مصیبت کے ازالہ کے لیے تھا یا اس کا صاف مطلب

یہ ہے کہ یہ سب لین دین تجارتی اغراض سے تھا“ (۱)۔ لیکن امام واحدی آیت
ان کانت ذو عسر فحفظ الی میسرۃ کی شان نزول کے بارے میں کبھی سے روایت
کرتے ہیں: ”بنو عمرو نے بنو مغیرہ سے کہا: ہم تمہیں سود چھوڑتے ہیں تم ہماری
اصل رقم ہی واپس کر دو۔ اس پر بنو مغیرہ نے کہا: آج کل ہماری حالت تنگ
ہے۔ آپ ہمیں پھلوں کے تیار ہونے تک ہمت دیں“ (۲)۔ ۶۰ بل عبارت یہ
ہے: قال النکبی قالت بنو عمرو بن عبد لیلی المغیرۃ ہا تو اؤس اموالنا ویکم
لربوا ندرخلہ لکم ففالت بنو المغیرۃ نحن الیوم اہل عسرۃ فاکثرنا الی ان تکملہ الخیرۃ
اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ بنو عمرو اور بنو المغیرہ کا سودی لین دین زراعت سے تعلق
رکھتا تھا نہ کہ تجارت سے۔

۳۱۔ حضرت عباسؓ اور حضرت عثمانؓ کے بارے میں عطاء و عکرہ سے روایت

ہے:
کأنما قد اسلف فی التمر فہلما
حضرت الجہاد قال لہم صاحب
النبلۃ یبقی لی ما یکفی عیالی
اذ انتم اخذنا تمنا حفظکم کلہ
فہل لکم ان تاخذ النصف
واضعف لکم ففعلوا فلما
حل الاجل طلبوا الزیادۃ فبلغ
ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یعنی وہ کھجور کے کاشت کرنے والوں کو قرض
دیتے تھے اور جب فصل کاٹنے کا وقت
آتا تھا تو کھجور دالاکت تھا کہ اگر آپ اس
وقت اپنا پورا حصہ لے لیں گے تو جو باقی
بچے گا وہ میرے عیال کے لیے ناکافی ہوگا۔
کہا ممکن ہے کہ آپ اس وقت نصف لے
لیں اور باقی نصف کو میں آئندہ فصل پر
دُکُن کر کے دوں گا۔ سودہ اس پر راضی ہو جلتے

فمنهاهما، فانزل الله تعالى هذه
 الاية (۱۱)
 تھے اور جب وقت مقررہ آجاتا تھا تو زیادتی
 طلب کرتے تھے۔ جب یہ بات رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے منع فرمایا
 اور اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

اس روایت سے ظاہر ہے کہ قرض زراعتی تھا اور اس کا جو حصہ ادا نہ ہو سکتا تھا اسے
 اگلی فصل پر دگن کر کے واپس کیا جاتا تھا۔ حضرت عباسؓ اور حضرت خالدؓ بن کر جو ربوی
 کاروبار کرتے تھے اس کی نوعیت کے بارے میں واحدی نے کچھ نہیں لکھا مگر دوسری
 مثالوں کے پیش نظر اغلب یہی ہے کہ یہ قرض بھی زراعتی یا احتیاجی ہوں گے۔ بہر حال
 ان کو تجارتی تصور کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی سند نہیں ہے۔ حضرت عباس
 اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما دال مثال سے یہ بھی واضح ہو جانا چاہیے کہ یہ مجبوری
 کے قرض تھے کیونکہ زراعت کو دگن کر دیا گیا ہے اور غیر مجبوری کے ایسا نقصان وہ
 سودا کرنے کو کون تیار ہوتا ہے؟

۳۲ - سید سلیمان ندوی صاحب بحوالہ امام مالک فرماتے ہیں: "قریش
 تجارت پیشہ تھے۔ ان میں جو امیر اور دولت مند سوداگر تھے وہ غریبوں اور کاشتکاروں
 کو بھاری شرح سود پر قرض دیتے تھے اور جب تک قرض وصول نہ ہو جاتا اصل
 سرمایہ کو بڑھاتے جاتے" (۲)۔ خط کشیدہ الفاظ سے ظاہر ہے کہ دال الف، قرض
 دینے والے امیر سوداگر تھے، د، قرض لینے والے غریب اور کاشتکار تھے۔
 (ج)، شرح سود بھاری مٹی، اور (د)، سود لینے کا طریقہ یہ تھا کہ اصل رقم کو بڑھاتے
 جاتے تھے۔ یہی اس وقت کے حالات کی غالباً صحیح تصویر ہے۔ عرب تاجر عام طور پر
 سال میں ایک یا دو دفعہ تجارتی تانے بے کر نکلتے تھے۔ سردیوں میں مین کی طرف اور

گرمیوں میں شام کی طرف۔ قرآن مجید میں سورہ قرض میں اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے جہاں حلالۃ التئاء والصف کا ذکر ہے۔ درمیانی عرصہ میں ان سوداگروں کا رویہ فالتو بڑا رہتا تھا سو اسے غریبوں اور کاشتکاروں میں قرض پر پلاتے ہوں گے۔ یہ قرض اسی مدت کے لیے ہوتے ہوں گے جس میں رویہ کی ان کو خود ضرورت نہ ہو۔ اور ہو سکتا ہے کہ بغیر تفضل کے ہوں۔ لیکن اگر مقررہ وقت پر رویہ واپس نہ کرے تو سوداگر کو قافلہ کا سامان تیار کرنے میں دقت ہوگی اور نقصان کا احتمال ہوگا۔ چنانچہ اس چیز کو رد کرنے کے لیے ان کے ہاں بظاہر یہ طریقہ رواج پائیگا تھا جو آدمی اپنا قرض وقت مقررہ پر نہ چکائے اس کے ساتھ سختی برتی جاتی تھی یعنی اس کو مزید مدت دیتے وقت نہ اصل کو دگنا کر دیا جاتا تھا۔ چونکہ قافلہ کی تجارت کے نفع کی شرح بھی عام طور پر سو فیصد بتائی گئی ہے اس لیے اس تفریری شرح کا بھی سو فیصد ہونا باعث تعجب نہیں ہونا چاہیے۔ قرض خواہ اپنے متوقع فائدہ کے نقصان کا حرجانہ پورا وصول کر لیتا تھا۔

۳۳۔ قرض کو وقت مقررہ پر ادا نہ کرنے کی صورت میں سختی برتنے کی مثالیں اور لوگوں میں بھی ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر بابل والوں کو بھیجے۔ قرض کی پہلی مدت کے لیے وہ سود نہ لیتے تھے مگر وقت مقررہ پر قرض ادا نہ کرنے والوں سے زائد رقم وصول کرتے تھے۔ اسی طرح عیسائیوں میں شکسین (Scholastic School) جو سود کی ممانعت کے قائل تھے، وقت موعودہ پر قرض واپس نہ کرنے والوں پر تاوان ڈالنے کی اجازت دیتے تھے۔ انگلستان میں ۱۲۵۲ء کا ایک واقعہ منقول ہے (۳) جس میں یہ تاوان ساٹھ فی صد کے حساب

۱۔ Encyclopaedia of Religion and Ethics، جلد ۱۲، ص ۵۹-۵۔

۲۔ John T. Noonan, Jr. The Scholastic Analysis of Usury، ص ۴۲-۴۱۔

۳۔ W. F. Oakesholt Commerce and Society، ص ۴۰-۴۱۔

سے وصول کرنے کا معاہدہ ہو اٹھا۔ مگر ذرا صل کو دگنا اور چوگن کرنے کی رسم کا ذکر صرف عرب کی روایات ہی میں ملتا ہے۔ اس چکر میں جو پھنس جاتا تھا اس کے لیے نجات حاصل کرنا ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہوتا تھا اور قرض فائدہ مند ہونے کی جگہ ناداری، مفلسی، بے حرمتی اور بعض اوقات غلامی ساتھ لاتا تھا۔ مولانا شبلی نعمانی صاحب فرماتے ہیں۔ ”صحیح بخاری میں منقول ہے کہ محمد بن مسلمہ (مصحح جند احباب) کعب بن اشرف یہودی کے پاس گئے اور دسق یا دو دسق غلہ قرض لینے کا خیال ظاہر کیا تو اس نے کہا اپنی بیویوں کو میرے پاس گرو رکھ دو۔ ان لوگوں نے کہا ہم کس طرح اپنی بیویوں کو گرو رکھ سکتے ہیں جب تو عرب میں سب سے زیادہ حسین ہے؟ اس نے کہا اپنے بیٹوں کو گرو رکھ دو۔ ان لوگوں نے کہا ہم کس طرح اپنے بیٹوں کو گرو رکھ سکتے ہیں؟ لوگ ان کو طعنہ دیں گے اور کہیں گے کہ ایک۔ دسق یا دو دسق کے عوض گرو رکھے گئے۔ یہ ہمارے لیے شرم کی بات ہے۔ لیکن اسلحہ تیرے پاس گرو رکھ سکتے ہیں“ را۔ ظاہر ہے کہ سود در سود کے اس چکر اور رہن کی ایسی حقارت آمیز شرطوں میں وہی شخص ہینتا ہو گا جس کے پاس کوئی اور چارہ نہ ہوتا ہو گا یعنی جو محدود درجہ کا مجبور ہو گا اور اگر کسی کو کسی اور طریقہ سے سرمایہ مل سکتا ہو گا تو وہ ضرور قرض کے گرداب سے بچنے کی کوشش کرتا ہو گا۔ چنانچہ تاجروں نے مضاربت اور شرکت کے ذریعہ اختیار کیے۔

۳۴۔ پیداوارنی سود کے سلسلہ میں مولانا مودودی صاحب کو کوئی مثال تو نہیں مل سکی مگر آپ نے ایک حدیث کا ذکر فرمایا ہے۔ آپ لکھتے ہیں: ”پھر بخاری میں سات مقام پر اور نسائی میں ایک مقام پر صحیح سندوں کے ساتھ یہ روایت نقل ہوئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا: ”بنی اسرائیل

میں سے ایک شخص نے دوسرے شخص سے تجارت کے لیے ایک ہزار دینار قرض لیے اور کہا کہ میرے اور تیرے درمیان اللہ گواہ اور اللہ ہی کفیل ہے۔ پھر وہ بحری سفر پر چلا گیا۔ وہاں جب وہ اپنے کاروبار سے فارغ ہوا تو واپسی کے لیے اسے ہمارا نہ ملا اور وہ مدت پوری ہو گئی جس کی قرارداد کر کے اس نے قرض لیا تھا۔ آخر اس نے یہ کیا کہ ایک لکڑی کے اندر سوراخ کر کے ایک ہزار دینار اس میں رکھ دیے اور قرض خواہ کے نام ایک خط بھی لکھ کر ساتھ رکھا اور سوراخ بند کر کے لکڑی سمندر میں چھوڑ دی اور اللہ سے دعا کی کہ میں نے تجھی کو گواہ اور کفیل بنا کر یہ رقم اس شخص سے قرض لی تھی اب تو ہی اس تک پہنچا دے۔ خدا کا کرنا یہ ہوا کہ قرض خواہ ایک روز اپنے ملک میں سمندر کے کنارے کھڑا تھا۔ یہاں ایک لکڑی کا ایک ٹکڑا اس کے سامنے آکر رکھا۔ اس نے لکڑی کو اٹھا کر دیکھا تو قرض دہانے کا خط بھی اسے ملا اور ایک ہزار دینار بھی مل گئے۔ بعد میں جب وہ شخص اپنے وطن واپس پہنچا تو ایک ہزار دینار سے کہ اپنا قرض ادا کرنے کے لیے وائیں کے پاس گیا۔ اس نے یہ کہہ کر لینے سے انکار کر دیا کہ مجھے میری رقم مل گئی ہے۔ یہ روایت اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ تجارت کے لیے قرض لینے کا ٹھیل اس وقت عربوں میں غیر معروف نہ تھا (۱)۔

۳۵۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں خط کشیدہ الفاظ مولانا کی اپنی تائید میں وہ فرماتے ہیں کہ اسلف یسلف کا صیغہ زیادہ تر تجارتی معاملات کے بارے میں ہی استعمال ہوتا ہے لیکن انھوں نے اس کی کوئی سند پیش نہیں کی۔ ہمارا ایک ہمارا علم کام کرتا ہے یہ لفظ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یا محض قرض (۲) کے معنی میں یا بیع سم یعنی پیشگی دے کر خریدنے کے معنی میں۔ آگے چل کر پیر ۲۷

کی شق (۷۷) میں آپ ملاحظہ فرمائیں گے کہ اسلف کا لفظ زرعتی قرض کے متعلق استعمال ہوا ہے۔ لیکن اس لغوی بحث کو چھوڑ کر یہ بات خاص طور پر توجہ کے قابل ہے کہ اس حدیث میں جس قرض کا ذکر ہے وہ بغیر سود کے ہے۔ مفروضہ ایک ہزار دینار لے گیا اور ایک ہزار ہی واپس کیے اور کوئی بڑھوتری ادا نہیں کی۔ پس اس روایت سے یہ استنباط نہیں کیا جاسکتا کہ عرب تجارت میں سودی سرمایہ کے استعمال سے بخوبی واقف تھے۔

۳۶۔ یہ عرض کیا جا چکا ہے (۱) کہ زمانہ جاہلیت کے عرب بڑے بڑے جتھوں کی شکل میں تجارت کے لیے سفر کرتے تھے اس سے بعض اصحاب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جن ملکوں میں یہ لوگ کثیر تعداد میں جاتے تھے وہاں کے مالی نظام سے وہ خوب واقف ہوں گے مثلاً ایک محترم فرماتے ہیں: ”حجاز سے جو قافلے تجارت کے لیے فلسطین و شام جاتے تھے ان کی عظمت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ بدر کے موقع پر ابوسفیان کی قیادت میں جو قافلہ شام سے مکہ کی طرف واپس جا رہا تھا اس میں ڈھائی ہزار اونٹ تھے۔ ظاہر ہے کہ اتنے بڑے قافلے کوئے کی جو لوگ گئے ہوں گے ان کی تعداد دو ڈھائی ہزار سے کیا کم ہوگی۔ اب کیا یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ جہاں اتنی بڑی تعداد میں ایک شہر کے تاجر کسی دوسرے ملک کو جاتے ہوں وہاں کے باشندے اس بات سے بالکل بے خبر رہتے تھے کہ اس دوسرے ملک میں مالی معاملات کے کیا طریقے رائج ہیں؟ (۲)۔ لیکن ابن احنن (متوفی ۵۱۷ھ) سیرۃ رسول اللہ میں قافلے والوں کی تعداد تیس یا چالیس بتاتا ہے اور طبری جنگ بدر کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ابوسفیان بن زب قرظی کے ستر سو اوروں کے ساتھ تجارت کے لیے شام گیا جو اٹھادس (۳) گویا کہ

۱۵۰ ہزار

۱۵ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، سود، ص ۲۵۰

۱۵ مسند ذوالعرب، تاریخ ہجری، المجلد الثانی، ص ۲۲۱

تلفے والوں کی تعداد ہزاروں سے لگ کر دہوں تک آگئی۔ ان میں بھی اکثریت ان لوگوں کی ہوتی ہوئی جن پر راستہ کی حفاظت، بار برداری کے جانوروں کی دیکھ بھال پڑاؤ پر سامان اتارنے اور لادنے کا کام اور ہر قسم کی خدمت گاری کی ذمہ داری ہوتی ہوئی۔ یہ لوگ تاجر نہیں نکلا سکتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حضرت خدیجہؓ کا مال تجارت کے لیے لے کر گئے تھے تو انھوں نے اپنا ایک معتمد ساتھ لے دیا تھا۔ یہی حال اور قافلوں کا ہو گا۔ امیر کاروان کے ہمراہ شتر کاٹھے تجارت میں سے چند نفوس ہی ہوتے ہوں گے اور یہی چند نفوس اس قابل ہوں گے کہ مالی معاملات میں موثر مندانہ دلچسپی لے سکیں۔ حجاز سے خوشبودار چیزیں مثلاً بلساں، سنوبر، بوان، نیل، جھڑا، کھالی، جھیر، بکری وغیرہ برآمد کیے جاتے تھے اور غزلیوں سے لیزا، غلہ، شراب، ہتھیار، آئینہ وغیرہ درآمد ہوتے تھے۔ اشیاء درآمد و اشیا برآمد میں کوئی مماثلت یا مقابلہ نہیں تھا۔ چنانچہ اس بات کو دریافت کرنے کی حاجت نہ تھی کہ شام واسے ان چیزوں کو درج قیمتوں پر کیسے بیچ سکتے ہیں۔ ان کو جس چیز سے غرض تھی وہ یہ تھی کہ جہاں سے زیادہ۔۔۔ زیادہ قیمت ملے وہاں اپنا سامان بیچ دیں اور جہاں مال سستے سے سستے وصول پر ملے وہاں سے خریدیں۔ سو ان کے لیے شام کے پیداواری سود کے نظام میں کوئی ایسی کشش نہ تھی جو انھیں اپنی طرف متوجہ کرتی۔ نیز بازنطینی مملکت میں ان کا قیام شرائط سے مشروط اور وقت کے حساب سے محدود ہوتا تھا۔ انساٹیکلو پڈیا بریٹینیکا میں لکھا ہے: ”دوسرے ممالک کے تاجروں پر قیام کے متعلق قیود عائد تھیں۔۔۔۔۔ اور ان کی خرید و فروخت پر نگرانی ہوتی تھی“ (۲)۔ قسطنطنیہ کے بارے میں

لدن، انجی القرائن از سید سلیمان ندوی صاحب، حصہ دوم، ص ۹۵، ۱۲۲

لدن، جلد ۱۶، مقالہ 'Commerce'

یہ تفصیل ملتی ہے: ”اور آمد پر ان کو شمیری افسروں کے پاس حاضری دینا ہوتی تھی جو ان کی نگرانی کرتے تھے۔ ان کو خاص خاص جگہوں میں ٹھہرایا جاتا تھا جنہیں متاتا (Mitata) کہتے تھے۔ اور دو تین ماہ سے زیادہ قیام نہ کر سکتے تھے“ (۱۱)۔ اولیری لکھتا ہے: ”شام کو جانے والے قافلوں کو باز نطینی حکومت خاص خاص شمروں ہی میں منڈیاں استعمال کرنے کی اجازت دیتی تھی۔ تمام بیرونی تجارت کو سرکاری ہاتھوں سے گزرنے پڑتا تھا اور اس پر ابھی طرح نگرانی ہوتی تھی“ (۱۲)۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (۳) میں مکہ کے عنوان کے تحت لکھا ہے: ”بیز نطینی حکومت اجنبیوں اور خاص کر بدوؤں کو زیادہ شبہ کی نظر سے دیکھتی تھی۔ یہ سب تھی کہ انہیں بڑی بڑی قربانیاں دینی پڑتی تھیں۔ انہیں بڑے بھاری محصولات نیز مسلسل فضول درآمد اور جنگی بھی ادا کرنے پڑتے تھے اور بات چیت سے پیسے پر غمال سوا لے کرنے پڑتے تھے۔ ان حالات میں عرب تاجروں کو ان تفصیل کے معلوم کرنے کی فرصت کہاں ہوتی ہوگی جو ان کی تجارت کو براہ راست متاثر نہ کرنی تھیں۔ اس لیے یہ ماننا شکل ہے کہ شام میں رائج پیداواری سود سے زمانہ جاہلیت کے عرب عوام پوری طرح واقف تھے یہ تو ہو سکتا ہے کہ عرب کے کچھ تاجر شام کے مالی نظام سے واقف ہوں اور جانتے ہوں کہ اس ملک میں پیداواری سود موجود ہے۔ لیکن یہ قرین قیاس نہیں کہ اس کا چرچا عام لوگوں میں بھی تھا۔ پس ہماری تحقیق کے مطابق سود کی یہ شکل دہونہ کھلائے گی۔“

چوتھا باب

جاہلیت کے ربو کی نوعیت

۳۷۔ سطور بالا سے یہ تو واضح ہو گیا ہو گا کہ ہماری تاریخ ایسی مثالیں پیش کرنے سے قاصر ہے جن سے عرب جاہلیت میں پیداوار ہی سود کے رواج کا ثبوت مل سکے۔ آئیے اب اس مواد پر نظر ڈالیں جو ربو کی شکل و صورت کے بارے میں موجود ہے۔ شاید اس سے ربو کے معنی کی تعین میں مدد مل سکے۔

ع مجاہد قال فی الربا الدای نبی	مجاہد (متوفی ۱۰۲ھ) کہتے ہیں جاہلیت کا
اللہ عندہ کانوا فی الجاہلیۃ یکون	ربو جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے یہ تھا
للرجل علی الرجل الدین فیقول	کہ ایک شخص کا کسی شخص کے ذمہ قرض ہوتا تو
لک مکز او کذا و توخر عفی فیوخر	قرضدار کہتا کہ میں تمہیں اتنا زیادہ دوں گا
عندہ (ابن جریر جامع البیان طبع احمد شاکر ۸: ۶۰)	بشرطیکہ تو مجھے ملت دے پس وہ اسے ملت دیتا
(۲) عن قتادہ: ان ربا الجاہلیۃ بیع	قتادہ (متوفی ۱۱۸ھ) کہتے ہیں جاہلیت کا
الرجل البیع الی اجل مسمی فاذا	ربو یہ تھا کہ ایک شخص ایک شخص کے ہاتھ کوئی
حل الراجل ولم یکن عند صاحبہ	چیز فروخت کرتا اور ادائے قیمت کے لیے

قضاء زادلا و اخر عندہ - (یضا)

ایک وقت تک ملت دیتا۔ اگر وہ مدت گزرجاتی اور قیمت ادا نہ ہوتی تو پھر مزید ملت دیتا اور قیمت میں اضافہ کر دیتا۔

(۳) كان الربوا في الجاهلية ان يكون للرجل على الرجل الحق الى اجل فاذا احل الحق قال تقضي امر تربى فان قضاها اخذ والا زادة في حق زادة الاخر في الاجل (مسودہ کتاب البیوع نمبر ۳۹)

امام مالک متوفی ۱۷۹ھ فرماتے ہیں: ایام جاہلیت میں ربو اس طرح پر ہوتا تھا، ایک شخص کا قرض سبب دسی دوسرے شخص کے ذمہ ہو، جب یہ میاں دگزر جائے تو قرض خواہ معروض سے پوچھتا تھا کیا تم ادا کر دے یا بڑھا دے گے۔ اگر وہ قرض ادا کر دیتا تو بے لٹیا ورنہ خسروں کی رقم میں اور قرض واریت ملت میں اضافہ کر دیا جاتا۔

(۴) و انما قيل للمربي "مرب" لتضعيفه المال الذي كان له على عزيمة حالاً ولزيادة عليه فيه لسلب الاجل الذي يجره اليه فيزيده الى اجله الذي كان له قبل حل دينه عليه و لذلك قال جل ثناؤه

ابن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) سورہ بقرہ کی آیات تحریم ربو کی تفسیر میں لکھتے ہیں: ربو گریزہ کو "مرب" کہتے تھے کیونکہ وہ دگن کر دیتا تھا اس مال کو جو ادائیگی کے وقت معروض سے قابل وصول ہوتا تھا اور یہ بڑھوتری قرض کی ادائیگی کی پہلی میعاد کو بڑھا دینے کے عوض ہوتی تھی اس وجہ سے اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے ۱۰۔ اے ایمان والو! مست کھاؤ تم ربو دگن نہ جو گن۔

يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة - (باج البین شایع کردہ احمد شاہ ۶: ۷۰)

بعنوان اکل الربوا فی الجاہلیۃ و کیف کان فی جاہلیت میں ربو کا لینا اور وہ کیسے ہوتا تھا طبری آل عمران کی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے

کھتے ہیں۔

اللہ عزوجل کے قول یا ایہا الذین امنوا لاتاکلوا الربا اصلا مضاعفة کے بارے میں مجاہد نے بقول ہے کہ جاہلیت کا ربو یہی ہے۔

قرآن مجید کے اس فرمان کے بارے میں کرت کھاؤ ربو دگن جوگنا کر کے ابن زید نے کہا: میرے والد کہا کرتے تھے کہ جاہلیت کا ربو یہ تھا کہ رقم کو دگنا کر دیا کرتے تھے۔

ور (اونٹوں کے) سال کو بڑھا دیا کرتے تھے کسی شخص کا کسی شخص کے ذمہ قرض نکلتا اور ادائیگی کا وقت آجاتا تو وہ اس سے کہتا

ادا کرو گے یا بڑھوتری دو گے۔ اگر مقرض کے پاس کچھ ہوتا تو وہ ادا کر دیتا

درنہ اگلے سال تک ملت حاصل کرتا۔ اگر ایک سال کا اونٹنی کا بچہ واجب الادا

ہوتا تو دوسرے سال دو سال کا اونٹ دینا پڑتا۔ پھر تین سال کا بچہ چار سال کا

اور پھر چھ سال کا اونٹ دینا پڑتا اور اس طرح بڑھاتے جاتے۔ اسی طرح نقد کی

صورت میں جب وقت مقرض آتا اور مقرض کے پاس ادائیگی کی رقم نہ ہوتی تو

دگنے کے وعدے پر اگلے سال تک ملت حاصل کرتا اور اگر پھر بھی نہ ہوتی تو

حدیث ۷۸۲۵: حدثنا محمد بن عمرو قال حدثنا ابو ناعیم عن عیسیٰ عن اس ابی جحیم عن مجاہد فی قول اللہ عزوجل ۱۰ "یا ایہا الذین امنوا لاتاکلوا الربا اصلا مضاعفة قال را الجاہلیة (ایضاً: ۲۰۴)

حدیث ۷۸۲۶: حدثنی یوسف قال اخبرنا ابن وہب قال سمعت ابن زید بقول فی قولہ لاتاکلوا الربا اصلا مضاعفة قال کان ابی یقول اما کان الربا فی الجاہلیة فی التصحیف فی السن یترون للرجل فضل دین فیا تہ اذا حل الاجل فیقول لہ تقصیف او نرید فی فان کان عندک شئ بغضید قف فی ولا حولہ الی السن التی فوق ذلک اما کانت ابنہ مخاض یجعله لبون فی السنۃ الثانیة ثم حقہ ثم جزعہ ثم رباعیا ثم هكذا الی فوق و فی العین یا تہ فان لم یکن عندک اضعفه فی العام القابل فان لم یکن عندک اضعفه ایضا فتکون مائة یجعله الی القابل مائین فان لم

بگ۔ جاہلیت کے ربو کی مثالیں

۶۳

يَكُنْ سَنَةً جَعَلَهَا اَرْبَع مِائَةٍ يَفْحَةً
لَهُ كُلِّ سَنَةٍ اَوْ يَفْقِضِهِ (ايضا)

اس رقم کو پھر دگنا کر دیا جاتا۔ پس اگر قرض کی
رقم سو ہوتی تو اسے اگلے سال دو سو کر دیا
جاتا اور اگر پھر بھی ادا نہ ہو تو چار سو کر دیا جاتا
اور اسی طرح ہر سال بڑھاتے جاتے !
اذا کرویتے ۔

جصاص (متوفی ۳۷۰) کہتے ہیں جاہلیت
میں ربو اس قرض کو کہتے تھے جس میں مہلت
کے بدلے مال کی زیادتی شرط ہوتی تھی۔

بہیقی (متوفی ۴۵۸) لکھتے ہیں کہ زید بن
اسلمہ کہہ کر جاہلیت کا ربو یہ تھا کہ کسی شخص کا
کسی شخص کے ذمہ کچھ مہلت تھا تو جب ادائیگی
کا وقت آتا تھا تو وہ اس سے کہتا تھا کہ
تم ادا کرو گے یا بڑھوتری دو گے پس اگر ادا
کر دیتا تو سولے لیتا ورنہ اپنے مال کو بڑھا دیتا
اور دوسرے کو مہلت مل جاتی ۔

ابن الحسن علی بن احمد الواحدی (متوفی ۴۴۴م)
مسودہ بقرہ کی آیات کے تحت عطاء اور
مکرمہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ یہ آیت
حضرت عباسؓ اور حضرت عثمانؓ کے
بارے میں نازل ہوئی ہے جو کجور والوں کو
قرض دیتے تھے۔ جب فصل کاٹنے کا وقت
آتا تھا تو کجور والا کہتا تھا کہ اگر آپ اپنا
پورا حصہ لے لیں گے تو میرے پاس اتنا نہیں

(۵) رَبَا اَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ هُوَ الْقَرْضُ
الْمُشْرَطُ فِيهِ الْاَجَلُ وَ زِيَادَةُ مَالٍ
عَلَى الْمُسْتَقْرَضِ رَا حُكْمُ الْقُرْآنِ ۴۹۰ ۴۹۱
(۶) عَنْ زَيْدِ بْنِ اَسْلَمَةَ قَالَ كَانَتْ
الرِّبَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ اَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ
عَلَى الرَّجُلِ الْحَقُّ اِلَى اَجَلٍ فَاِذَا حُلَّ
الْحَقُّ قَالَ الْقَاضِي اَمْ تَرَبَّى فَاَنْ
قَضَاهُ اخَذَ وَاِلَا زَادَ فِي حَقِّهِ
وَزَادَ الْاُخْرَى فِي الْاَجَلِ ۔ (السنن
الكبرى ۵: ۳۷۵)

(۷) وَقَالَ عَطَاءُ دُعُومَةُ نَزَلَتْ
هَذِهِ الْاَيَةُ فِي الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ
المَطْلِبِ وَعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ دَكَانَا
قَدْ اسْلَفَ فِي التَّمْرِ فَمَا حَقَّرَ
الْجَدَّ اَوْ قَالَ لِهَذَا سَابِغُ التَّمْرِ لَا
يَبْقَى لِي مَا يَكْفِي عِيَالِي اِذَا اخَذْتُ مَا
حَقَّ كَمَا كُلُّهُ فَهَلْ لَكُمْ اِنْ تَاَخَذْنَا
النِّصْفَ وَاَضَعَفْ لَكُمْ فَفَعَلَا

فَلَمَّا حَلَّ الْأَجَلَ طَلَبَ الْوِثَاةَ

رَأْسِ سَبَابِ الْمَزُولِ ص ۶۴

بچے کا جو میرے حوالہ کی کفالت کر سکے۔
اگر آپ اس وقت نصف لے لیں تو آئندہ
اس کو دگن کر کے ادا کر دیں گے۔ ایسا
کرتے اور جب ادائیگی کا وقت آتا تو زیادتی
کے طالب ہوتے۔

وازی (متوفی ۹۰۶ھ) فرماتے ہیں: اپنا پیسہ
دوسروں کو اس شرط پر دیتے تھے کہ ہرمینہ
مقدار معین (سود) لیں گے اور اہل رقم
جو ان کی قوں برقرار رہے گی اور جب
میعاد قرض گزر جاتی تو بد بون۔ سے اس
رقم کا مطالبہ کیا جاتا۔ اگر وہ ادا نہ کرتا تو
دائن اپنے حق میں اضافہ اور قرض کی
مدت میں توسیع کر دیتا۔ یہ تھا بوجس سے
لوگ ایام جاہلیت میں معاملہ کرتے تھے

بہنہادی (متوفی ۷۷۷ھ) لکھتے ہیں: ایک
شخص کا کسی کے ذمے وقت مقررہ کے
یہ کچھ قرض بھگتا تھا پھر وہ اس کو بڑھاتا
جاتا تھا حتیٰ کہ مقررہ قرض کی ساری جائداد
ایک چھوٹے سے قسہ قرض کے عوض غرق
ہو جاتی تھی۔

خازن (متوفی ۷۰۱ھ) لکھتے ہیں جب قرض
کی مدت ختم ہو جاتی تو قرض خواہ مقررہ قرض
سے رقم کا مطالبہ کرتا۔ پھر قرضدار صاحب مال

(۸) اِنَّهُمْ كَانَ يُؤَيِّدُ فِعْلَهُ الْمَالَ عَلَى
اَنْ يَّاْتُوْهُ اَحْلَئْتُمْ بِرُءُوسِ
مَعِيْنًا وَيَكُوْنُ رَأْسُ الْمَالِ
بَاقِيًا ثُمَّ اِذَا حَلَّ الدَّيْنُ طَالِبُوا
الدَّيْنَ بِرَأْسِ الْمَالِ فَانْ
تَعَذَّرَ عَلَيْهِ اِدَاؤُهُ اَدَا فِي
الْحَقِّ وَالْاَجَلَ فَبِهَذَا هُوَ الدَّيْنُ
الَّذِي كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَتَعَالَمُوْ
بِهِ (مفتاح الغيب ۲: ۳۷۰ مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ)
(۹) كَانَ الرَّجُلُ مَهْمُومًا بِرُءُوسِ
تَعْرِيزٍ فِيهِ نِيَّةُ اٰخَرَى حَتَّى
يَسْتَغْرِقُ بِالْشَيْءِ اللَّطِيفِ مَالِ
الدَّيْنِ -

دوائر التزئیل ۲۰۱ مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ

(۱۰) اَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ اَحَدُهُمْ
اِذَا حَلَّ مَالُهُ عَلَى غَرْمِهِ يَطْلُبُهُ
بِهِ فَيَقُوْلُ الْغَرِيْمُ لِمَا صَاحِبُ الْحَقِّ

سے کہتا تو مجھے اور ملت دیدے میں تیری رقم بڑھا دوں گا پس وہ دونوں ایسا کرتے۔
ابن قیم (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں ربو دو قسم ہے: جلی و سفی۔ ربو جلی درحقیقت ربو النسیہ ہے اور وہ زمانہ جاہلیت میں یوں تھا کہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر اور اصل میں زیادتی کر دی جاتی تھی۔ چنانچہ ادائیگی میں جتنی تاخیر ہوتی جاتی اصل میں اتنی ہی زیادتی ہوتی تھی کہ سو کے ہزاروں بن جاتے۔ غیب ہے کہ ایسا کرنے پر صرف ناوار و محتاج ہی مجبور ہوتا تھا۔

ابن کثیر (متوفی ۷۴۷ھ) ص ۱۷۷ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے مومن بندوں کو ربو کے دینے اور اس کے وگنے جو گنے کرنے سے منع کیا ہے جیسا کہ وہ جاہلیت کے زمانے میں کرتے تھے۔ جب قرض ادا کرنے کا وقت آتا تھا تو پوچھتے تھے تم قرض ادا کرو گے یا رقم کو بڑھاؤ گے۔ پس اگر ادا کر دیا تو بس، ورنہ ایک طرف سے ملت کو بڑھا دیا جاتا تھا اور دوسری طرف سے رقم کو اور اس طرح ہر سال ہوتا رہتا تھا حتیٰ کہ ایک تھوڑی سی رقم بڑھتے بڑھتے کئی گنا زیادہ ہو جاتی تھی۔

زَدْنِي فِي الْاَجَلِ حَتَّى اَزِيدَكَ فِي الْمَالِ فَيُفْطَلَن ذَلِكُ (باب التَّائِيلِ ص ۱۵۱ مطبوعہ)
(۱۱) الرِّبَا نَوَاعَانٌ: جَلِي وَسَفِي ...
فَا مَا الْجَلِي فَرِبَا النِّسِيَةِ وَهُوَ الَّذِي كَانُوا يَفْعَلُونَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِثْلُ اَنْ يُؤَخَّرَ دَيْنُهُ وَيَزِيدَ فِي الْمَدْلِ وَكُلُّهَا آخِرَةٌ زَادَةٌ فِي الْمَالِ حَتَّى تَصِيرَ الْمَالُ مَدْعًا
اِلَّا فَا مَوْلَاهُ وَفِي الْغَالِبِ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ اِلَّا مَعْدَمٌ مَحْتَجٌّ (اعلام المؤمنین طبع عبد الحمید ۲: ۱۳۵)

(۱۲) يَقُولُ تَعَالَى نَاهِيَآ عِبَادَكَ الْمُنِيْنِ عَنْ تَعَالَى الرِّبَا وَكُلِّهُ اَضْعَافًا مَضَاعِفًا كَمَا كَانُوا فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ اِذَا حُلِ اَجَلَ الدِّينِ اِمَّا اَنْ تَقْضَى وَاِمَّا اَنْ تَبْنَى فَاَنْ قَضَاكَ وَاِلَّا زَادَكَ فِي الْمُدَّةِ وَ نَادَا الْاٰخِرَ فِي الْقَدَرِ وَهَكَذَا كُلُّ عَامٍ فَرِبَمَا تَضَاعَفَ الْقَلِيلُ حَتَّى يَصِيرَ كَثِيْرًا مَضَاعِفًا
(تفسير ابن کثیر ۱: ۴۲۰)

۳۸۔ ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ:

(۱) ربو قرض کی ادائیگی میں ہمت کے عوض دیا جاتا تھا۔ صرف امام رازی فرماتے ہیں کہ یہ قرض کے دوران میں جی ماہ یا ماہ ادا کیا جاتا تھا لیکن انہوں نے اس قول کی تائید میں کوئی مزید پیشینہ کیا۔ وہ چھٹی صدی ہجری میں گڈے میں معلوم نہیں انہیں اس قسم کے ماہ یا ماہ ادا شدنی ربو کا علم پانچ سو سال سے زائد عرصہ گزرنے کے بعد کیسے ہوا کیونکہ متقدمین میں سے تو کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ ممکن ہے ان کا ذہن ان کے اپنے وقت میں رائج صورتوں سے غیر شعوری طور پر متاثر ہوا ہو۔

(۲) سود اس وقت لگایا جاتا تھا جب قرض ادائیگی رقم سے اپنی لاچاری ظاہر کر چکتا تھا۔ بعض اوقات مقرض بڑھوتری ادا کرنے کی پیش کش کرتا تھا (مجاہد، حازن، واحدی) اور بعض اوقات قرض خواہ اس کا مطالبہ کرتا تھا (قتادہ، مالک، رازی)۔

(۳) طبری اور واحدی والی مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب جاہلیت میں اضما فامضا عفة کی صورت میں ہی ربو رائج تھا اور سورۃ بقرہ والی آیات بھی اسی صورت کے بارے میں نازل ہوئی ہیں۔

(۴) انہیں مثالوں سے پتہ چلتا ہے کہ ربو مقرر کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ اصل رقم کو وقت مقررہ کے بعد دگنا کر دیا جاتا تھا۔ یعنی شرح سود سو فی صد مرکب تھی۔

(۵) طبری، بیضاوی، ابن قیم اور ابن کثیر کی تصریحات سے دکھائی دیتا ہے کہ بخود ہی سی رقم چند سالوں میں بڑھ کر ناقابل برداشت ہو جاتی تھی۔ اس قسم کا قرض لینے پر مفلس و محتاج ہی مجبور ہوتے ہوں گے جس کا اعتراف ابن قیم نے بھی کیا ہے۔

(۶) ان سب مثالوں میں صرف قتادہ والی مثال کا تعلق صریحاً خرید و فروخت

سے ہے لیکن انہوں نے بھی یہ ظاہر نہیں کیا کہ خرید صرفی ہوتی تھی یا تجارتی اور نہ یہی بتایا کہ مزید مہلت ملنے پر جو اضافہ ادا کرنا پڑتا تھا اس کی شرح کیا تھی۔

(۷) طبری اور داعدی کے علاوہ کسی نے شرح سود کا ذکر نہیں کیا اور ان دونوں نے بھی راس المال کو دگ چوگنا کرنے کے علاوہ کسی اور شرح سود کا پتہ نہیں بتایا۔

ان اشیاں پر غور کرنے سے یہ واضح ہو جائے گا کہ چند اہم فصول *Differentia* غائب ہیں اور ان کے بغیر عرب جاہلیت میں رائج ربو کی نوعیت کا صحیح فہم مشکل ہے۔ مثلاً یہ معلوم نہیں کہ اول مدت قرض میں سود لیا جاتا تھا یا نہیں۔ امام رازی نے ضرر ذکر کیا ہے کہ یہ ماہ بہ ماہ لیا جاتا تھا لیکن ان کے اس قول کی صحت شک ہے مبرا نہیں اس کے برخلاف دلانا مودودی صاحب نے خیال ظاہر کیا ہے کہ پہلی مدت میں سود نہ لیا جاتا تھا (۱)۔ دوم یہ نہیں بتایا گیا کہ اعضا غفہ مضاعفہ کے علاوہ کوئی معتدل شرح سود بھی موجود تھی یا نہیں۔ سوم یہ پتہ نہیں چلتا کہ پیداواری اور ریاستی کاموں میں ربوی سرمایہ استعمال ہوتا تھا یا نہیں۔ اگر دوم کے متعلق صحیح علم ہوتا تو سوم کے بارے میں استدلال کو سکے تھے۔ اسی طرح اگر سوم کے متعلق اطلاع ہوتی تو دوم کے بارے میں استدلال کیا جاسکتا تھا۔ لیکن جب دونوں کے بارے میں خاموشی ہے تو ظن و قیاس ہی پر انحصار کرنا ہو گا اور ہمیں غلطی کا امکان ہے، اللہ تعالیٰ سے التجا ہے کہ وہ ہمیں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کی توفیق عطا فرماویں۔

ادپر کی سطور میں اضعف، اضعاف، تضعیف کے معنی دگنا کرنے کے لیے کئے ہیں۔ بعض اصحاب نے اس پر اعتراض کیا ہے اور اس کے معنی محض بڑھوتری

کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن اگر آپ ابن الاثیر کی النہایہ فی غریب الحدیث اور راغب اصفہانی کی المفردات فی غریب القرآن (جو دونوں مستند کتابیں ہیں) ملاحظہ فرمائیں تو ہمارے ترجمہ کی صحت واضح ہو جائے گی۔

۳۹۔ کاروباری ربوہ کے بارے میں مولانا ظفر احمد صاحب لکھتے ہیں:

”قتادہ اور سعید بن جبیر اور امام شافعی اور ابن العربی اور واحدی وغیرہ مفسرین بلکہ وہ تمام علماء جنہوں نے ربوہ جاہلی کی تفسیر میں لفظ بیع کا ذکر کیا ہے اس پر متفق ہیں کہ اہل عرب (بیع کے بعد) جب مدت پوری ہو جاتی تو اس وقت کہتے تھے تم رقم دو گئے یا سود دو گئے“ (۱)۔ اس موقع پر دو سوال پیدا ہوتے ہیں (۱) کیا اس ربوہ کی شرح پہلے سے مقرر ہوتی تھی؟ اور (۲) اگر ہوتی تھی تو وہ شرح کیا تھی؟ بہت کاوش کئے باوجود ہمیں ان دونوں باتوں کے متعلق کوئی قابل وثوق اطلاع نہیں مل سکی۔ اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ شرح سود پہلے سے مقرر نہیں ہوتی تھی اور اس کا فیصلہ اس وقت کیا جاتا تھا جب خریدار قیمت ادا کرنے سے اپنی معذوری ظاہر کر چکتا تھا تو خریدار کا موقف بہت کمزور ہو جاتا ہے اور اس کی اس کمزوری سے بائع بے جا فائدہ اٹھا کر اپنی من مانی شرائط منوا سکتا ہے اور ظلم کا احتمال قوی ہو جاتا ہے۔ دوسری صورت میں چونکہ بیع کے متعلق کسی معتدل شرح ربوہ کا ذکر نہیں ملتا اس لیے مجبوراً یہی ماننا پڑے گا کہ بیع اور نقد قرض پر ایک ہی طریقہ سے ربوہ عائد ہوتا تھا یعنی زر اصل کو دگنا کر دیا جاتا تھا۔ یہ دونوں صورتیں تجارت کے لیے غیر موزوں ہیں۔ عام طور پر کوئی تاجران حالات میں نفع نہیں کما سکتا اس لیے جو ادھار سودے ہوں گے وہ تجارتی نہیں بلکہ صرفی قسم کے ہوں گے۔ کیونکہ ایسا سود ادا کرنے پر جس میں کسی معتدل شرح سود کا پہلے سے فیصلہ نہ ہو چکا

ہو کوئی محتاج شخص ہی مجبور ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر بیع کے صلے میں جب بھی ربو کا ذکر ہو تو اس کا تعلق صرفی اور احتیاجی قسم کے معاملات سے ہو گا نہ کہ نفع آور معاملات سے۔

۴۰۔ طبری کے اس قول سے ”کان رباً یتبایعون بہ فی الجاہلیۃ یعنی زمانہ جاہلیت میں باہمی خرید و فروخت سود سے کیا کرتے تھے بعض ائمہ دین نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ان دونوں عربوں میں تجارتی سود موجود تھا۔ ہماری مؤدبانہ عرض ہے کہ اس استدلال کی درستی میں شک کی گنجائش ہے۔ اس سے پہلے پیرامیں دکھایا گیا ہے کہ بیع کے بارے میں جہاں بھی ربو کا ذکر ہو، صرفی اور احتیاجی معاملات کے بارے میں ہو گا نہ کہ تجارتی معاملات کے متعلق۔ نیز اگر ہم اپنے گھر کے استعمال کے لیے چند سیرگیوں ادھار خرید لیں تو اس خرید پر بھی طبری کا مقولہ چسپاں ہو سکے گا۔ اس لیے اس مقولہ کو تجارت سے منسلک کرنا درست نہیں۔

۴۱۔ بعض اصحاب نے بخاری کی اس حدیث سے ”جس میں ایک روح اپنے اعمال کے متعلق کہتی ہے“ ”كنت انظر المؤمن اذا عزم المعسر لفظ مومسر اور دوسری حدیث سے جس میں فرمایا گیا ہے ”فی الواحیل عقوبة وعرضہ“ لفظ و اجدلے کر ان کے معنی امیر یا مالدار کیے ہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اصحاب ثروت تجارت ہی کے لیے قرض لیتے ہوں گے۔ لیکن یہ فرض کر لینا کمال درست ہے کہ فاسخ البال آدمی تجارت ہی کے لیے قرض لیتا ہے؟ ایسے آدمی کو بھی کئی دفعہ اپنی ذاتی اور صرفی ضروریات کے لیے قرض لینے کی حاجت ہوتی ہے۔ مثلاً سرکاری افسر اکثر حکومت سے قرض لے کر ہی موٹر کار خریدتے ہیں اور کئی ملازم حکومت سے قرض لے کر بچوں کی تعلیم، علاج، شادی اور رہائش مکان کی تعمیر کا انتظام کرتے ہیں۔ اس لیے ان احادیث سے یا اس قسم کی اور احادیث سے جن میں کھاتے پیتے لوگوں کا ذکر ہے یہ استدلال نہیں کرنا چاہیے کہ ان کے

قرض نفع اور کاموں ہی کے لیے تھے۔ الّا جب ان میں اس امر کی تصریح کی گئی ہو لیکن ایسی کوئی روایت اب تک ہماری نظر سے نہیں گذری جس میں یہ صراحت موجود ہو۔

۴۲۔ عرب میں تجارت کے لیے جگہ جگہ کے بعد دیگرے بازار لگتے تھے سال میں درجن سے زیادہ بازاروں کا ذکر ملتا ہے۔ بعض میں ہندوستان تک کے تاجر شامل ہوتے تھے (۱)۔ ان بازاروں کے متعلق کافی تفصیلات مذکور ہیں۔ مثلاً کہاں اور کس ماہ میں بازار لگتا تھا۔ اس میں کہاں کہاں سے اور کس کس قسم کی چیزیں آتی تھیں۔ اس کا طریقہ خرید کیا تھا مثلاً کمیں لکھ کر سپینک کر فیصلہ ہوتا تھا، کمیں اٹھل کے اشارہ سے اور کمیں ہاتھ لگانے سے۔ بازار کا متم کون تھا۔ اس کے حقوق کیا تھے اور اسے کیا فائدے حاصل تھے، وغیرہ وغیرہ۔ مگر اس کا ذکر نہیں ملتا کہ آیا سود سے نقد قیمت پر طے ہوتے تھے یا ادھار پر۔ اگر ادھار رائج تھا تو شرح سود کیا تھی؟ اور ادھار خریدنے والے تاجر ہوتے تھے یا اشیاء کو صرفی استعمال میں لانے والے؟ لیکن جو امان نامہ طائف کی وادی 'وج' کے بنو ثقیف کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمایا تھا اس میں یہ بشرط موجود ہے کہ اگر شے مرہونہ پر قرض سوق عکاظ میں دیا گیا ہے تو اس کی ادائیگی اس المال کی صورت میں عکاظ ہی میں ہوگی۔ اس یہ انتہا طے تو کیا جاسکتا ہے کہ ان بازاروں میں رہن پر ادھار معاملات ہوتے تھے لیکن ان پر سود لینے کے بارے میں کچھ اطلاع نہیں ملتی۔ اور اگر نقد قرض کی طرح یہاں بھی اس المال کو وگنا اور چوگنا کر دیا جاتا تھا تو ایسی بھاری شرح سود پر تجارت کرنا محال ہے۔ اسی امان نامہ میں مرقوم ہے کہ بنو ثقیف

لہ عرب و ہند مصدرات میں 'از قاضی المر صاحب مبارک پوری،

ایڈیٹر البلاغ، بمبئی، ص ۱۰۸۔

کے علاوہ ان کے حلیف یا تاجر کے لیے بھی انھیں کے مطابق مراعات ہیں" (۱) لفظ تاجر کے استعمال سے بعض اصحاب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ تجارتی سود ان میں رائج تھا اور ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن یہ تاویل محل نظر ہے۔ اس فرمان سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ تاجر تھوک فروش تھے اور خوردہ فروشوں کے ہاتھ ادھار بیچ کر اس پر ربو وصول کرتے تھے۔ ممکن ہے یہ معاملات صرف قسم کے ہوں۔ پیرا ۲۹ و ۴۰ کی مروضات کے پیش نظر مؤخر الذکر صورت کا زیادہ امکان ہے۔ ۴۳ - اس سے کسی کو انکار نہ ہو گا کہ ہمارے مؤرخوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت کے حالات کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے کسی چھوٹے سے چھوٹے یا خفی سے خفی معاملہ کو، خاص طور پر جب اس کا تعلق کسی دینی حکم سے ہو، نظر انداز نہیں کیا۔ احادیث اور تفسیر کی ان گنت کتابیں اس کی شاہد ہیں لیکن اس ضخیم اور وسیع خزانہ میں:

(۱) کسی جگہ پر بھی پیداواری قرض پر ربو کا ذکر نہیں ملتا، اور

(۲) تحریم ربو کی آیات کے شان نزول کے بارے میں جو مثالیں دی گئی ہیں ان میں سے جن کی وضاحت موجود ہے وہ انھیں زراعت سے منسلک کرتی ہے حالانکہ ان کا تعلق قریش سے ہے جو تاجر پیشہ لوگ تھے (پیرا ۲۱)۔

بہانا گیا ہے کہ عرب جاہلیت میں ربوی معاملات عام تھے۔ قرآن مجید نے ربو کی ممانعت کو خاص اہمیت دی ہے اور اس حکم کے توڑنے والوں کو نہایت سخت سزا کی دھمکی ملی ہے۔ اہل مکہ کا گزر تجارت پر تھا۔ لیکن ہمارے مفسرین کو اس اہم حکم کی تشریح کے لیے مکہ کی زندگی سے جو واقعات ملے ہیں وہ زراعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس بات کو بھی پیش نظر رکھیے کہ مکہ

لے سیاسی و شیعہ جات مرتبہ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب، مترجم مولانا ابو یحییٰ امام خاں

صاحب۔ شاخ کردہ مجلس ترقی ادب لاہور۔ ص ۱۳۹ -

غیر ذی زرع، یعنی بخر جگہ ہے۔ کیا ان حالات میں یہ استنباط غلط ہو گا کہ قریش تجارت کے لیے سودی سرمایہ استعمال نہ کرتے تھے؟ ورنہ یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ جب اس کمزور اقلیت کا زندگی ہے جس کا تعلق زراعت سے تھا، مثالیں لی گئی ہیں تو اس طاقت و اکثریت کو جو تجارت کرتی تھی کیوں ایک قلم نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

۴۴۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اوپر بیان کردہ صورت حال کے ہوتے ہوئے ائمہ دین سینکڑوں سالوں سے متفقہ طور پر ہر قسم کے سود کو کیوں حرام قرار دے رہے ہیں؟ چاہے وہ احتیاجی ہو یا زرعی، چاہے وہ پیداواری ہو یا ملکی۔ ہمیں چند اسباب سوچتے ہیں، جن میں سے بعض کی طرف پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے، مثلاً:

۱۔ اس مسئلہ کے تاریخی پہلو پر ابھی طرح غور نہیں ہوا۔
۲۔ ائمہ دین نے تقویٰ کی وجہ سے ایک حرام چیز کی ہر شکل سے اجتناب کو بہتر سمجھا چاہے بعض شکلوں کے متعلق انھیں شک ہی ہو اور چونکہ اس وقت کے معاشی حالات میں اس سے ملک اور قوم کی ترقی کو ضرر پہنچنے کا احتمال نہ تھا اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہوا۔

۳۔ جب وہ زمانہ آیا کہ فقہ کی رائج الوقت تاویل اور معاشی ضروریات میں نفاذ پیدا ہو گیا، اس وقت مسلمانوں نے اپنے اوپر اجتہاد کے دروازے بند کر لیے ہوئے تھے اور اس مشکل کو حل کرنے کا کوئی نیا راستہ نہ نکالا جاسکا۔

۴۔ ایک ایسی حدیث بھی نہ مل سکی ہے جس کی صحت مشکوک ہے۔

۵۔ فلسفیونان کا اثر۔

شق (۲) کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حسب ذیل دو مقولے خاص طور پر قابل توجہ ہیں:

اولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو آخری آیت نازل ہوئی وہ سود کے متعلق ہے اور آپ اس کی تشریح بیان فرمانے سے پہلے وصال فرما گئے لہذا سود کو بھی چھوڑ دو اور ان چیزوں کو بھی چھوڑ دو جن میں سود کا شائبہ تک ہو۔

(ب) ہم نے نوے فی صدی حلال کو ربو کے خوف سے چھوڑ رکھا ہے (۱) اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حرام کر دے ربو کی نوعیت سے اچھی طرح واقف تھے۔ پھر بھی تقویٰ کی وجہ ربو سے ملتے جلتے سب معاملات سے آپ نے پرہیز فرمایا اور دوسروں کو بھی پرہیز کی تلقین فرمائی۔ ان ملتے جلتے اور شکوک معاملات کی تعداد اس قدر زیادہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اپنے قول کے مطابق حلال میں نوے فی صد تک پہنچ جاتی ہے غور فرمائیے کہ ربو کی ممنوع جہر اگاہ کے اور اگر وہ کس قدر وسیع حاشیہ ہے۔ اب اگر ملک و ملت کی خاطر اس کی دسوت کو کم کرنے کی حاجت ہو تو اس مقصد کے لیے جستجو ممنوع نہ ہونی چاہیے۔

۴۵۔ جس حدیث کا اد پر شق (۴) میں ذکر کیا گیا ہے اس کے متعلق مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: ”حدیث میں یہ صراحت ہے کہ کل قرض جہر بہ دفعاً من وجہ من وجہ الربا یعنی اور کل قرض جہر بہ دفعاً فلور بجا (منعہ) بن اسامہ یعنی ہر وہ قرض جس سے فسخ اٹھایا جائے ربو ہے۔ بعض لوگ اس حدیث کی صحت پر اس دلیل سے کلام کرتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے لیکن جو اصول اس حدیث میں بیان کیا گیا ہے اسے تمام فقہائے امت نے بالاتفاق قبول کیا ہے۔ یہ قول عام حدیث کے مضمون کو قوی کر دیتا ہے خواہ روایت کے حساب سے اس کی سند ضعیف ہو“ (۲) مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار ملہ مکسودہ الاموال محمد شفیع صاحب۔

فرمایا ہے ۱۔ دوسری طرف سید مناظر احسن صاحب گیلانی کی رائے میں "واقفہ یہ ہے کہ مزدوجہ بلا حدیث خواہ فقہ میں جس درجہ بھی مشہور ہو مگر محدثین کے اصول سے صحیح نہیں ہے۔ اس کے رادوں میں سوادین مصعب ایک ایسا شخص ہے جس سے حدیث روایت کرنا محدثین نے ترک کر دیا ہے" ۲۔ گیلانی صاحب کے اس قول کی کئی اور بزرگان دین نے بھی تائید کی ہے لیکن ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب نے اس حدیث کو بڑی تفصیل سے پرکھا ہے اور تحقیق کا ایک نامور اور قابل قدر نمونہ پیش کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں "دوسری تبصری جو تھی عجمی تک اس حدیث کا نام و نشان نہیں ملتا۔ صحاح و سنن کی کتابیں اس سے حال ہیں۔ یہاں تک کہ امام احمد بن حنبل، ان کے صاحبزادے اور شاگرد کا جمع کردہ مبسوط ترین مسند بھی اس سے روایت ہے۔ یکایک یا پانچویں صدی ہجری میں مہدی (متوفی ۲۵۵ھ) کی سنن میں ایک باب کا عنوان نظر آتا ہے: "کس قرض حرم منفعہ فہو دبا (حدیث ۳۵۰۲) اس میں یہ حدیث یوں نظر آتی ہے: "احبنا ابو عبد اللہ اعما فظنا ابو سعید بن ابی عمر قال: ابوالعباس محمد بن یعقوب ثنا ابراہیم بن منقذ (وفی نسخة آخری سعد) حدثنی ادریس بن یحییٰ عن عبد اللہ بن عیاش قال حدثنی یزید بن ابی حبیب ابن ابی موزوق النخعی عن فضالہ بن عبید صاحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال کل قرض حرم منفعہ فہو دبا (وہو دبا موقوف) (ایضاً ص ۲۵۰) یعنی صحابی رسول اللہ فضاہ بن عبید نے فرمایا کہ ہر وہ قرض جس سے فائدہ اٹھایا جائے جو اس کی شکلوں میں سے ایک ہے۔ یہاں امور لائق توجہ ہیں۔ اولاً اب تک یعنی پانچویں صدی ہجری تک اس حدیث کا مسند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں پہنچ پاتا۔ صحابی تک موقوف ہو جاتا ہے۔ ثانیاً اجماع تک اس میں تشریف کی جامعیت نہیں آئی۔ الفاظ بہت حد تک وہی ہیں جو سو ڈیڑھ سو سال بعد لسان العرب میں راہ پاس گئے یعنی کل قرض

جب منفعہ لیکن الجی تک فہودجہ من وجوہ الربا یعنی ربوی شکلوں میں سے ایک شکل ہے، کا غیر قطعی انداز بیان موجود ہے۔ لغت کی جہت سے ذریعہ غیر قطعیت کے بل نکل جانے کے بعد دسویں صدی ہجری میں سیوطیؒ (متوفی ۹۱۱ھ) کی جامع الصغیر (مطبوعہ مصر ۱۶۹۵ء) میں کل قرض جب منفعہ فہودجہ کی صورت میں یہ حدیث موجود ہے (ص ۹۲)۔ اس حصے میں عمل ارتقاء نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہو کر یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان بن گیا ہے۔ حوائج کے لیے سیوطی نے ایک گمنام مسند عارف بن محمد بن ابی اسامہ کا نام دیا ہے جو موجودہ زمانے تک علامہ زرکلی جیسے ماہر کتاب شناس کے علم میں نہیں آیا اور جس کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ لہ مستند لم یبقہ (الاعلام ذیل حادث بن محمد بن ابی اسامہ یعنی حادث بن محمد کا ایک مندرجہ جسے انھوں نے ترتیب نہیں دیا۔ مگر امام سیوطی کی احتیاط لائق توجہ ہے کہ انھوں نے حدیث کے آگے یہ واضح کر دیا کہ یہ ضعیف ہے۔ اسی دسویں صدی کے اخیر کے ہندوستانی محدث امام علی السقی برہان پوریؒ (متوفی ۸۷۵ھ) کے مشہور کنز العمال (مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۳۱۲ھ) کے فضل فی لواحق کتاب الدین (ج ۲ ص ۶۶۵ میں نمبر ۸۷۰۷) کے تحت یہی حدیث انھیں الفاظ اور اسی حوالے (الحرث عن علی) سے درج ہے مگر اتنی ترقی کے ساتھ کہ حرف من (مخفف ضعیف) کا اشارہ ساقط ہے۔ یعنی ان چند سالوں میں یہ حدیث ضعیف نہیں رہی۔ تقریباً سو سال کی مزید مدت گزرنے پر اس کے مداراج میں اور اضافہ ہوا۔ گیارھویں صدی ہجری کے مصری عالم شیخ علی بن احمد العزیزی (متوفی ۱۰۷۰ھ) نے سیوطیؒ کی جامع الصغیر کی شرح السراج المنیر (مطبوعہ ۱۲۵۷ھ) میں اسے حسن غیرہ قرار دیا (ج ۲ ص ۹۲) اور اب جو دھویں صدی میں ہمارے ملک کے مشہور عالم مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنے رسالہ مسئلہ سود میں اس حدیث کے بارے میں فیض القیادہ میں سراج المنیر کی رائیں نقل کرنے کے بعد اپنا حکم یہ صادر فرمایا کہ: بہر حال یہ روایت محدثین کے

نزدیک صالح عمل ہے اس لیے اس کو استدلال میں پیش کیا جاسکتا ہے“ (۱۱) جن کلاموں میں یہ حدیث مذکور ہے: **تخصی شاء، ولی اللہ صاحب نے تیسرا اور چہر دیا ہے اور ان کے بارے میں فرماتے ہیں۔** ”ان میں صحیح - حسن - ضعیف - معروف - غریب - شاذ - منکر - خطا و ثواب - ثابت و منکوب ہر قسم کی حدیثیں شامل ہیں۔۔۔“ ان محدثین کی غرض محض احادیث کو جمع کر دینا تھا“ (۱۲)۔ نیز اس حدیث میں زیادتی کا بطور شرط معاملہ ہونے کا ذکر نہیں اور غیر مشروط زیادتی خود اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمائی ہے اور اسے سراٹا ہے۔ امام مسلم نے اس موضوع پر ایک مستقل باب اس عنوان سے باندھا ہے: **باب من استسلف شیئاً فحقی خیر منہ وخیرکم احکم قضاءً** طامیں امام مالک نے روایت کی ہے ابو رافع سے جو مولا تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض لیا ایک چھوٹا اونٹ، جب صدقے کے اونٹ آئے آپ نے مجھے حکم کیا دیا ہوا اونٹ ادا کرنے کو، میں نے کہا یا رسول اللہ صدقے کے اونٹوں میں سب اونٹ لپٹے بڑے بڑے ہیں چھوچھ برس کے۔ آپ نے فرمایا ان میں سے دیدے۔ لپٹے وہ لوگ ہیں جو قرض لپٹے طور سے ادا کریں۔ اس حدیث کے عربی الفاظ یوں ہیں: **عن عیسیٰ عن مالک عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابی رافع ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسلف من رجل بکرا فقد مت علیہ ابل من اب الصدقة فامر ابا رافع ان یقضی الرجل بکرا فرجع ابو رافع فقال لا تجد فیما لا تجد رابعاً فقال اعطه ایاہ۔ ان خیارد الناس احسنهم قضاءً (کتاب البیوع) سند احمد بن حنبل میں منقول ہے: حدیثی بخاری عن مسعر عن محارب قال سمعت جابر بن عبد اللہ یقول کان لی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم دین فقضانی وزادنی (مجلد کتاب البیوع ص ۳۹) یعنی حضرت جابر بن عبد اللہ کہتے تھے کہ ان سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض لیا۔**

لے ماہنامہ فکر و نظر بابت نومبر ۱۹۶۲ء ص ۹۹ تا ۱۰۰۔

لے نعمۃ اللہ الباقیہ از مولانا عبدالحق حقانی ترجمہ مجلہ اللہ الباقیہ ج ۱۱ ص ۲۹۸۔

تھاجسے لوٹاتے وقت اصل پر اضافہ فرما دیا۔

۴۸۔ حضرت عمرؓ کے صاحبزادے عبداللہؓ اور عبید اللہؓ ایک لشکر کے ساتھ عراق گئے تھے۔ بھرہ کے گورنر ابو موسیٰ اشعرؓ کی کو بیت المال کی کچھ رقم دربار خلافت میں بھیجی تھی۔ یہ انھوں نے صاحبزادوں کو بطور قرض دیدی کہ اس سے تجارت کریں اور مدینہ پہنچ کر اصل رقم خلیفہ کے حضور پیش کر دیں۔ جب رقم لے کر خلیفہ کے حضور پہنچے تو حضرت عمرؓ نے اعتراض کیا کہ اگر خلیفہ کے لڑکوں کے علاوہ کوئی اور ہوتا تو گورنر اس سے یہ رعایت نہ کرتا اور پورے منافع کا مطالبہ کیا۔ صاحبزادوں میں سے ایک نے عرض کیا کہ اگر تجارت میں نقصان ہوتا تو ہم سے پوری رقم وصول کی جاتی اس لیے منافع ہمیں ملنا چاہیے۔ آخر کار لوگوں کے مشورہ سے قراض یعنی مضاربت کی طرح آدھا منافع وصول کرنے پر فیصلہ ہوا۔ اس واقعہ میں دو باتیں غور کے لائق ہیں۔ ایک یہ کہ دینے والے یعنی گورنر بھرہ نے رقم بطور قرض دی تھی۔ دوسرے یہ کہ صاحبزادے نقصان برداشت کرنے کے ذمہ دار تھے اس لیے یہ معاملہ قراض یعنی مضاربت کا نہیں ہو سکتا تھا جس میں نقصان رب المال کو برداشت کرنا ہوتا ہے، بلکہ قرض کا ہی رہے گا۔ اس لیے اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کم از کم اس وقت تک اس حدیث پر کہ بھی قراض جہا منفعتہ فیہ المہابا عمل نہ ہوتا تھا۔ ورنہ حضورؐ اسے جائز نہ سمجھتے کہ نفع کا ایک حصہ بحق حکومت لے لیں۔ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے : ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر دے کے جانور پر اس کے خرچ کے عوض سواری کی جائے اور دو دھ دینے والے جانور کو دو دیا جائے جب کہ وہ گر دہو۔ سواری کرنے والے اور دو دھ پینے والے پر اس کا خرچ ہے۔“ اس حدیث میں سواری اور دو دھ سے انتفاع کو خرچ کی حد تک محدود نہیں کیا گیا۔ خرچ سے زیادہ جو فائدہ اٹھایا جائے گا اس سے منع نہیں کیا اور یہ

زائد فائدہ قرض پر منفعت ہوگی۔ ان حالات میں یہ استدلال درست معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث یعنی ”قرض جبر منفعہ فلو الس با قابل اعتبار نہیں ہے۔“

۴۹۔ بعض فقہار کی رائے میں دہلوی حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک کامل دوسرا بغیر کس عوض کے لے جاتا ہے (۱)۔ اس علت کا ذکر نہ تو قرآن مجید میں کہیں ملتا ہے اور نہ ہی یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی قول سے براہ راست اخذ کی جاسکتی ہے۔ اسلام کی علی فتوحات کی ابتدا عراق و شام سے ہوئی۔ ان ممالک کے فتح ہونے کے بعد رومیوں اور یونانیوں سے غلط ملط عام ہو گیا اور انھوں نے قدرتاً ایک دوسرے کے خیالات پر اثر ڈالنا شروع کر دیا۔ اس طرح اسلام اپنی زندگی کی ابتدائی صدیوں ہی میں یونانی فلسفہ سے متاثر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ ارسطو کا قول ہے کہ روپیہ بانچہ ہے اور اسی کا پر تو مندرجہ بالا دلیل میں نظر آتا ہے۔ چونکہ ارسطو کے نزدیک روپیہ بار آور نہیں ہے اس لیے اسے دوسرے کو عاریتاً دینے سے زیادہ لینے کا حق نہیں پہنچتا مگر اسلام نے زکوٰۃ کو ان چیزوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے جن میں نمو کی قابلیت ہے اور شمن پر زکوٰۃ حائد کر کے اس کے بانچہ پن سے انکار کر دیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص آپ کی ایک شجر چیز مانگ کر لے جائے تو کیا یہ معقول بات نہیں کہ وہ آپ کو اس کا صدادا کرے خاص طور پر جب کہ وہ اسے نفع آور کام میں استعمال کر رہا ہو۔ جو لوگ ۔۔۔

مود کو مال بے عوض تصور کرتے ہیں وہ بظاہر اسلامی تدریوں کے مقابلہ میں ارسطو کے قول سے زیادہ متاثر ہوئے ہیں۔

۵۰۔ شق (۳) کے معلق مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: ”یہاں

اشارہ تائید کہہ دینا بے جا نہ ہو گا کہ اس زمانہ میں اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کی اصل وجہ یہی ہے کہ ہماری دینی تعلیم سے قرآن اور سیرت محمدی کا مطالعہ خارج ہو گیا ہے اور اس کی جگہ محض فقہ کے کسی ایک سسٹم نے لے لی ہے اور یہ تعلیم بھی اس طرح سے دی جاتی ہے کہ ابتدا ہی سے خدا اور رسول کے مخصوص احکام اور ائمہ کے اجتہاد کے درمیان حقیقی فرق و امتیاز طالب علم کے پیش نظر نہیں رہتا۔ حالانکہ کوئی شخص جب تک حکیمانہ طریق پر قرآن میں بصیرت حاصل نہ کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کا بغور مطالعہ نہ کرے وہ اسلام کے مزاج اور اسلامی قانون کے اصول کو نہیں سمجھ سکتا۔ اجتہاد کسے بیسے یہ چیز ضروری ہے اور نہ عمر فقہ کی کتابیں پڑھتے رہے سے بھی یہ حاصل نہیں ہو سکتی (۱۱) ہمیں مولانا صاحب کی تشخیص اور علاج دونوں سے اتفاق ہے مگر یہ علاج دیر طلب ہے اور ہماری ضرورت فوری۔ ان حالات میں ہر صاحب ذوق سے امید رکھنی چاہیے کہ وہ حتی المقدور جستجو میں شامل رہے گا اور اگر نیت نیک ہے، تو انشاء اللہ تعالیٰ مسئلہ کا حل مل جائے گا۔ فرداً فرداً جو کمی موجود ہے وہ شاید اجتماعی طور پر دور ہو سکے۔ پھر اس زمانے میں خاصے اس طرح مٹ گئے ہیں کہ دور دور کے مالک کے لوگوں کے بیسے باہمی تعاون ممکن ہو گیا ہے اور وہ ہر علمی معاملے میں ایک دوسرے کی مدد کر سکتے ہیں۔ مزید برآں حج کے بابرکت فریضہ نے ہمیں ایسا نامور موقع دیا کر رکھا ہے کہ دنیا کے ہر حصہ سے علماء اکٹھے ہو کر اپنے مسائل کا حل سوچ سکتے ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور باہمی مشاورت سے بڑے پیمانہ پر اجتہاد کی کوئی صورت نکالیں۔

۵۱ - ہماری تحقیق کے مطابق عرب جاہلیت میں ربو کی جو صورت رائج تھی

وہ تجارت اور دوسرے نفع آور کاموں کے لیے غیر موزوں تھی۔ یعنی اس وقت

ایسے ہاؤس میں سودی سرمایہ کے استعمال کا امکان نہیں ہے۔ اگر یہ استدلال درست ہے تو قرآن کی مدد کر دہ حرمت کا اطلاق پیدا اور سودی نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ حرمت انفس شرعیوں تک محدود ہے جو ان دنوں عرب میں متداول یا معروف تھیں یا جن میں ان شمول کی علت حرمت پائی جاتی ہے یہی جن میں ظلم کا امکان غالب ہے۔ اس استدلال پر عموماً یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ربوہ کی حرمت ان شکلوں تک محدود ہے جو ان دنوں عرب میں پائی جاتی تھیں تو ایک شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ خمر سے مراد اس قسم کی خمر ہیں جو دنا دقت عرب میں بنا کرتی تھیں اور قرآن کے سارے احکام ان حالات اور معاملات کے لیے مخصوص ہو جاتے ہیں جو عرب میں ان کے نزول کے وقت پائے جاتے تھے (۱)۔ مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں "اگر خدا نخواستہ اس کا دروازہ کھلے تو پھر شراب کو بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ شراب حرام تھی جو شراب قسم کے برتنوں میں سرٹا کر بنائی جاتی تھی۔ اب تو صفائی ستھرائی کا بڑا انتظام ہے" (۲)۔ پیر (۳) میں اس اعتراض کا جواب موجود ہے مجملۂ عرض ہے کہ ربوہ کے لغوی معنی بڑھوتری کے ہیں اور چونکہ بڑھوتری کو معنوی قرار دینا مقصود قرآن نہیں اس لیے لفظ ربوہ پر اہل لام آسنے دہی بڑھوتری منزع ہوگی جو ان دنوں ربوہ کہلاتی تھی یا وہ جس میں علت حرمت پائی گئے۔ ربوہ کی حقیقی شکلیں ان دنوں موجود ہیں ان میں مکان ظلم تھا اور قرآن پاک نے بھی اس علت کی طرف اشارہ کیا کہ لا تظلمون ولا تظلمون پس اگر ربوہ کی کوئی ایسی شکل ہمارے سامنے آئی۔ ہے جو اس دقت موجود نہ تھی تو ہم یہ دیکھیں گے کہ اس میں ظلم کا امکان غالب ہے کہ نہیں۔ اگر سے تو اس پر حرمت عائد ہوگی ورنہ نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف خمر کے لغوی معنی شمار یا نشہ آور چیز اور شراب مسکر کے ہیں (۴)۔ اور یہاں الف لام آسنے سے مفہوم استعراق لین جائے گا

۱۔ سودی سرمایہ اور سودی صاحب ص ۲۱۸ و ۲۲۰۔

۲۔ مسئلہ سودی ص ۱۸۔

۳۔ قاموس مفتی دارالترجمہ القرآن۔

نہ کہ عہد اور اس طرح مردہ مشروب جو نشہ آور ہو مندرج سمجھا جائے گا۔ ربوہ کی صورت میں استغراق ممکن نہیں اور خمر کی صورت میں ممکن ہے۔ یہی دونوں میں وجہ تفریق ہے اور اسے نظر انداز کرنے سے ہی معتزضین کو متذکرہ بالا غلط فہمی ہوئی ہے اس کے علاوہ جہاں ربوہ کی حرمت کی علت اس میں ظلم کا غلبہ ہے وہاں خمر کی حرمت کی علت اس کی نشہ آور خاصیت ہے۔ اگر شراب کی کوئی قسم جو آج کل ملتی ہے عرب جاہلیت میں موجود نہ تھی تو وہ حرام نہ ہوگی جب تک کہ اس میں سکر کی علت نہ ہو۔ اسی طرح اگر عرب جاہلیت میں سود کی کوئی شکل مثلاً پیداداری مفقود تھی تو وہ قرآنی حرمت کی زد میں نہ آئے گی جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ اس میں دہی برائی پائی جاتی ہے جو اس وقت کی رائج شکلوں میں جزو مشترک تھی یعنی ظلم کا غلبہ۔ سوال کے موخر الذکر پہلو پر بحث آئندہ صفحات میں ملے گی۔

۵۲۔ ہمارے اس نظریہ پر کہ عرب جاہلیت میں نفع آور کاموں میں سودی سرمایہ کے استعمال کا امکان نہیں تھا اعتراض کیا گیا ہے۔ کہتے ہیں کہ لھوک کی تجارت میں یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے کہ ایک لھوک کا تاجسر اپنے خروہ فردش منتقل گاہکوں کو قرض پر مال دے کر قیمت کی ادائیگی کے طے مہینہ دو مہینہ کی مدت بلا سود دے اور اس مدت کے اندر قیمت ادا نہ ہونے کی صورت میں مزید مدت سود لگا کر دے (۱)۔ اس پر جواب پیر ۲۹۱ میں موجود ہے۔ مزید صراحت کے لیے عرض ہے کہ مندرجہ بالا قول موسودہ زمانہ کے رواج پر مبنی ہے جس میں ایک معتدل شرح سود کا پہلے ہی فیصلہ ہو چکا ہوتا ہے اور اس کے مطابق مقررہ مدت کو بڑھانے پر سود ادا کیا جاتا ہے۔ تجارت کے ادھار معاملہ کے لیے یہ ایک اہم شرط ہے مگر اس کا پتہ عرب جاہلیت میں نہیں ملتا۔ دہاں تو ربوہ کی ایک ہی قسم بیان کی گئی ہے یعنی سو فی صد مرکب۔ اتنا زیادہ سود ادا

کے لئے تجارت تو نہیں چل سکتی۔ اس لیے یہ فرض معترضین پر عائد ہوتا ہے کہ وہ تجارت کے لئے نہ اسے ایسی مثالیں پیش کریں جن میں سود و معتد شرعوں پر وصول کیا گیا ہو ورنہ ان کا اعتراض بے جا نہ رہے۔

۵۲۔ اس زمانہ کی تجارت کا نقشہ مولانا مودودی صاحب نے یوں کھینچا ہے۔ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب کے عہد میں یہ درآمدی تجارت زیادہ تر دو گروہوں کے ہاتھ میں تھی۔ ایک عربوں اور ثقیف اور دوسرے یہود۔ لیکن یہ لوگ ماں درآمد کر کے صرف حقوق فروشی ہی کرتے تھے۔ اندرون ملک کی چھوٹی چھوٹی بستیوں اور قبائلی ٹھکانوں میں خردہ فروشی کرنا ان کا کام نہ تھا نہ ہو سکتا تھا۔ ورنہ قبائل اس بات کو کبھی گوارا کر سکتے تھے کہ سارے تجارتی خاندانے یہی لوگ لوٹ لے جائیں اور ان کے اپنے آدمیوں کو اس اجارہ داری میں کھنسنے کا کسی طرف سے راستہ نہ ملے۔ اس لیے حقوق فروشی کی حیثیت سے یہ لوگ اندرون ملک کے خردہ فروش تاجروں کے ہاتھ لاکھوں روپے کا مال فروخت کر سکتے تھے اور

اس کا ایک معتد بہ حصہ ادھار فروخت ہوتا تھا۔ شاید دنیا میں حقوق فروشی اور خردہ فروشی کے درمیان کبھی اور کہیں خاص نقد لین دین کا طریقہ رائج نہیں رہا ہے۔ اس لین دین میں ادھار بالکل ناگزیر ہے جس سے کبھی مغر نہ تھا۔ اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ صرف عرب ہی میں اس وقت یہ لین دین بالکل نقد نقد کی شرط پر ہوتا تھا اور قرض کا اس میں کوئی دخل نہیں تھا تو عقلاً بھی یہ قابل قبول نہیں ہے اور تاریخی طور پر بھی یہ غلط ہے جیسا کہ میں آگے چل کر بتاؤں گا (۱) تاریخی ثبوت کا جو وعدہ مولانا نے فرمایا ہے اس کے متعلق حسب ذیل عبارت کے علاوہ مجھے اور کچھ نہیں ملا۔ ”اب خود عرب کے مالی معاملات کو دیکھیے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تھے۔ میں پہلے یہ بتا چکا ہوں کہ عرب کی ضروریات

کے لیے غلہ اور شراب زیادہ تر یہودی درآمد کرتے تھے اور باقی دوسرا سامان زیادہ تر مکہ اور طائف کے تاجر یہودی علاقوں سے لاتے تھے۔ میں یہ بھی عرض کر چکا ہوں کہ فریش اور ثقیف اور یہود کا یہ سارا کاروبار تھوک فروشوں کی حد تک تھا۔ اندرون ملک میں خردہ فروشوں دوسرے لوگ کرتے تھے اور وہ ان تھوک فروشوں سے مال خرید کر لے جایا کرتے تھے۔ میں یہ بھی بتا چکا ہوں کہ تھوک فروشوں اور خردہ فروشوں کے درمیان بالکل نقد نقد کی شرط پر کاروبار دنیا میں کبھی نہیں رہا ہے اور عرب میں بھی نہیں تھا۔ اس کے بعد ذرا ان روایات کو ملاحظہ فرمائیے جو آیت ربو کی تفسیر میں ہمد رسالت سے قریب کے زمانہ کے مفسرین سے منقول ہوئی ہیں۔ صحاک ذرو اما بقی من الربوا کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

(۱) کان ربایا یتبایعون بد فی الجاہلیۃ قتادہ کہتے ہیں:

(۲) ان دیا اہل الجاہلیۃ بیع الرجل البیع الی اجل مسمی فاذا حل الرجل ولہ یکن عند صاحبہ قضاء نادہ و اخر عنہ اہل جاہلیت کا ربو یہ تھا کہ ایک شخص دوسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کرتا اور قیمت ادا کرنے کے لیے ایک مدت طے ہو جاتی۔ اب اگر وہ مدت پوری ہو گئی اور خریدار کے پاس اتنا مال نہ ہوا کہ قیمت ادا کرے تو بیچنے والا اس پر زائد رقم عائد کر دیتا اور ملت بڑھا دیتا۔

سُدی کہتے ہیں۔

(۳) نزلت ہذا اراۃ فی انعباس بن عبد المطلب ورجل یہ آیت عباس بن عبد المطلب اور بنی مخزوم کے ایک شخص کے بارے میں نازل ہوئی ہے

س ہی 'خیرۃ کاٹا شہر بیعی فی
 المحاہلہ سلف فی الوبا فی الناس
 من تفتیف من بنی عمر و فحار
 ۱۱ حلا مرد لہما امیوں عظیمہ
 فی الوبا
 بہ دونوں جاہلیت کے زمانہ میں شریک
 تھے اور انہوں نے تفتیف کے بنی عمر و میں
 لوگوں کو سودی قرض پر مال دے رکھا تھا۔
 جب سلام آیا تو ان دونوں کا بڑا سرمایہ
 سود میں لگا ہوا تھا۔

یہ روایات خردہ فروشوں کے ہاتھ ادھار مال فروخت کرنے اور اس پر
 سود لگانے کی خبر دیتی ہیں (۱۱)۔

۵۴۔ مندرجہ بالا روایات میں سے نمبر (۱۱) کے لیے پیرا (۲۰)، روایت
 (۱۲) کے لیے پیرا (۳۸) کی شق (۶) و (۷) اور پیرا (۳۹) اور روایت نمبر (۳)
 کے لیے پیرا (۳۰)، (۳۱)، ملاحظہ فرمائیے۔ آپ پر ظاہر ہو جائے گا کہ مولانا
 صاحب نے ان روایات سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ خردہ فروشوں کے ہاتھ
 ادھار پر مال فروخت کرنے اور اس پر سود لگانے کی خبر دیتی ہیں، محل نظر ہے۔
 نیز اوپر کے اقتباس میں خط کشیدہ حصوں کی صحت محتاج سند ہے، اور جب
 تک یہ نہیں ملتی ان کی حیثیت گمان سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ مولانا صاحب
 کے نظریہ کی درستی کے لیے یہ لازم ہے کہ مقابلہ معتمد شرح سود پر قرض
 ملتا ہو لیکن اس کا ثبوت نہیں ملتا اور نہ ہی مولانا صاحب نے پیش کیا ہے۔
 اگر گمان کو ہی بنائے فیصلہ بنانا ہے تو میں یہ نظریہ پیش کر سکتا ہوں کہ
 بھوک فروش خود وہ فروختوں کو اپنا مال مضاربت پر دیتے تھے اور نفع میں
 حصہ دار ہوتے تھے۔ مضاربت کا دراج جس طرح ملک کی تجارت میں پھیلا ہوا
 تھا اس کے حساب سے مبرے نظریے کی صحت کا زیادہ امکان ہے۔ مولانا

صاحب فرماتے ہیں (۱) کہ خردہ فروش تھوک فروشوں سے مال خرید کر لے جاتے تھے۔ سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں: "راستوں کے امن و امان کے معاوضہ میں قریش ان قبائل کے ساتھ یہ سلوک کرتے تھے کہ ان کی ضرورت کی چیزیں لے کر خود ان کے پاس جاتے تھے اور خرید و فروخت کرتے تھے۔ درحقیقت یہ بھی قریش کی تجارت کے فروغ کا ایک سبب تھا۔" دونوں راوی معتبر ہیں۔ اللہ بہتر جانتا ہے کہ حقیقت کیا تھی۔

چھٹا باب

پیش کردہ زاویہ نظر پر اعتراضات

۵۹۔ ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ قرض کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں سود کا ادا کرنا ظلم پر منتج نہیں ہوتا اور ان میں ریاستی اور پیداواری قرضے شامل ہیں۔ چنانچہ ان پر سود ادا کرنا جائز ہونا چاہیے۔ اس زاویہ نظر پر چند اعتراضات کیے گئے ہیں جن میں سے زیادہ وزنی حسب ذیل ہیں:

اول۔ سود باہمی ہمدردی اور حسن سلوک کا خاتمہ کرتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض صرفی اور احتیاجی قرضوں ہی کے سود پر عائد ہو سکتا ہے اور ریاستی اور پیداواری سود پر نہیں ہوتا۔ ادھر عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلام نے ٹمن پر زکوٰۃ عائد کر کے اسے مشراشیا میں شامل کر دیا ہے۔ مولانا سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں: "اسلام نے زکوٰۃ کو ان چیزوں ہی کے ساتھ مخصوص کیا جن میں نمو اور اضافہ کی قابلیت ہو" (۱)۔ سید مناظر احسن صاحب گیلانی سابق صدر شعبہ دینیات، جامعہ عثمانیہ، دکن لکھتے

ہیں: ”یہ مطالبات (زکوٰۃ) ہر قسم کے ملکات پر عائد نہیں ہوتے بلکہ صرف ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن میں عموماً بڑھنے بڑھانے کی صلاحیت ہو“ (۱)۔ مولانا ابوالکلام صاحب آنا د فرماتے ہیں ”موجودہ زمانے کے انکم ٹیکسوں اور اس (زکوٰۃ) میں صرف دو باتوں کا فرق ہے۔ ایک یہ کہ اپنی نوعیت میں یہ زیادہ وسیع ہے یعنی صرف کاروبار کی گھنٹی بڑھتی آمدنی پر ہی عائد نہیں ہوتا بلکہ اندر دختہ پر بھی واجب ہو جاتا ہے نیز اس طرح کی تمام ملکیتیں بھی اس میں داخل ہیں جو بڑھنے کی استعداد رکھتی ہوں“ (۲)۔ اب اگر آپ کسی شخص کی ایک بڑھنے والی چیز کو نفع آور کام میں استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہمدردی اور حسن سلوک کا خون کیسے جوتہ ہے کہ وہ آپ سے اس کا عوض نہ مانگے اور یہ طے پا جائے کہ آپ اسے ایک معین رقم سال سال ادا کرتے رہیں گے چاہے آپ کا منافع اس سے زیادہ ہو یا کم۔ غالباً کثرت رائے اسی طرف ہو گی کہ حسن سلوک کا خون اسی صورت میں ہو گا کہ آپ اس مقرر چیز کو استعمال کرتے رہیں لیکن اس کے مالک کو اس کا کچھ صلہ نہ دیں خاص طور پر جب کہ آپ اسے ایک نفع آور کام میں لگا رہے ہوں۔ اگر ایک حاجت مند نفع آور کام کے لیے نہیں بلکہ اپنے بال بچوں کی بھوک مٹانے کے لیے یا ان کے علاج معالجہ کے لیے قرض لیتا ہے تو اسے اس امانت ہی واپس کرنا مشکل ہو جائے گا چہ جائیکہ وہ اس کے استعمال کا صلہ ادا کرے۔ ایسی صورت میں اگر دائن کو اس کا صلہ نہ ملے تو اسے شاید گلو ہو لیکن اگر مدیون کو عوض دینے پر مجبور کیا جاتا تو یہ اس کے ساتھ ظلم ہوتا۔ ایسے حالات میں یہ دائن کا اخلاقی فرض ہے کہ وہ ایثار سے کام

ب سنتہ فلکھ دؤس اموا لکھ
یعنی اگر تم تو یہ کرو گے تو تمہارے اصل اموال
نہ تظلمون ولا تظلمون ربہوا
مل جائیں گے۔ نہ تم کسی پر ظلم کرنے پاؤ گے
اور نہ کوئی تم پر ظلم کرنے یا سکے گا۔

اس لیے اگر ربڑکی کوئی صورت اس وقت عرب میں رائج نہ تھی اور اب اس کے
حلال و حرام کے متعلق فیصلہ درکار ہے تو ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ آیا اس میں ظلم کا
احتمال غالب ہے؟ اگر ہے تو اسے حرام ہونا چاہیے ورنہ حلال۔ اب سوال یہ
یہ ہونا ہے کہ ظلم کے بارے میں فیصلہ کون کرے گا؟ ہمارا خیال تو یہ ہے کہ
ہ اسانی ضمیر اور عقل کا کام ہے اور عام طور پر عدلیہ یا مقتنہ کے سپرد ہونا چاہیے
مگر مولانا مودودی صاحب ظلم کو علت حرمت قبول کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
”قرآن نے اس امر کی گنجائش نہیں چھوڑی کہ آپ اس کے الفاظ سے صرف
ظلم کا علت حرمت ہونا نکال لیں اور پھر اس ظلم کا مفہوم خود جس طرح چاہیں
مشخص کر لیں۔۔۔۔۔ قرآن یہاں اس ظلم کے معنی خود معین کر دیتا ہے“ (۱)۔
چنانچہ ان کی رائے میں دائن کا اس المال سے زیادہ لینا یا مدیون کا اس سے
کم دینا ہی ظلم ہے چاہے دونوں اس پر رضا مند ہوں۔ لیکن مجھ میں منقول
ہے۔ ”عن ابن عباس سئل عن الرجل یقول لہ الحق علی الرجل الخ
اجل فیقول الرجل فی داحضہ علف۔ فقال لاباس بذلک۔ انما الرجل اھل فی دانا وین
ولیس ممل فی دانا اصغر لک“ یعنی اگر قروض وقت معرہ سے پہلے قرض واپس کر دے اور
قرض خواء اس المال سے کم لینا منظور کر لے تو حضرت ابن عباسؓ کے
نزدیک کوئی حرج نہیں۔ آپ کی اس تشریح سے مولانا مودودی صاحب کی
تعبیر مشکوک ہو جاتی ہے۔ مولانا صاحب کسی صورت میں اس المال میں زیادتی
یا کمی منظور کرنے کو تیار نہیں، مگر اگر دائن اور مدیون دونوں رضا مند ہوں تو

حضرت ابن عباسؓ کی اجازت دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کی تعبیر کے مطابق قرآن کے ایک اصولی حکم کو ایک تکلیف دہ بندش سے نجات مل جاتی ہے اور بنک جو ہنڈاؤن (Discount) لیتے ہیں اس کا بوازل مل جاتا ہے۔ ویسے بھی اگر اللہ تعالیٰ کا منشاء یہی تھا کہ کسی صورت میں بھی اس المال سے زیادہ یا کم نہ لیا جائے نہ دیا جائے تو متذکرہ بالا آیت میں الفاظ لکھو رؤس امواکم سے یہ مدعا پورا ہو جاتا تھا اور بعد کے الفاظ لا تظلمون ولا تظلمون کی ضرورت نہ تھی۔ اغلباً یہ الفاظ ہماری رہنمائی کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ عرب جاہلیت میں ربو کی جو شکلیں پائی جاتی تھیں ان سبب میں ظلم کا احتمال غالب تھا اور ان میں سے کسی میں بھی تفاضل کی اجازت دینا ظلم کا دروازہ کھولنے کے مترادف تھا۔ لیکن اس عالم الغیب کو جس نے قرآن اتارا ہے معلوم تھا کہ اور ممالک میں یا آئندہ ایسی شکلیں ملیں گی جن میں ظلم کا خطرہ مفقود یا کم ہو گا۔ پس ربو کو حرام کرنے کی علت بتا دی تاکہ آئندہ ہونے والے حالات میں مسلمان اپنی راہ عمل تجویز کر سکیں۔ اس کے علاوہ

لفظ ظلم قرآن مجید اور احادیث میں کئی جگہ استعمال ہوا ہے، مثلاً:

ان الله لا يظلم الناس شيئا و لكن الناس انفسهم يظلمون (یونس)
یقیناً اللہ تعالیٰ لوگوں پر ظلم نہیں کرتا لیکن لوگ خود اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں۔

انما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبستون في الدنن بغیر الحق
الزام صرف ان لوگوں پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور ناحق دنیا میں سرکشی کرتے ہیں۔ (شوری ۲۲)

ان الذين ياكلون اموال اليتامى و لهم انما ياكلون في بطونهم و انما
جو لوگ یتیموں کا مال کھا سچا ق کہتے ہیں اور کچھ نہیں اپنے شکم میں اگ بھر رہے ہیں۔ (النساء ۱۰)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو جب مین کا والی بنا کر بھیجا تو

ہیں جب تک زمین مزارع کو بنائی بروی ہوئی ہے وہ فصل کو بڑھانے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ اسے ڈر ہوتا ہے کہ مالک زمین اس اضافہ میں شریک ہو جائے گا اور اس کے چل کا ایک حصہ لے جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے مفتی محمد شفیع ص ۷۷ جب نفع اور سود کو مقررہ من پر نہیں بلکہ قارض پر ظلم سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں ”اگر آپ اس تجارت کے دوسرے شریک یعنی مال واسے پر ظلم کرنے لگیں کہ اس کی رقم معین کردیں اور باقی سب کچھ آپ کا تو یہ کھلی نا انصافی ہو گی“ (۱)۔ یہاں مال واسے کو ایک معین رقم تو ملتی ہے جا ہے وہ کتنی ہی کم ہو۔ پھر جس سے مال داسے پر ظلم تصور کیا جاتا ہے۔ مگر اس صورت میں مفتی صاحب کیا فرمائیں گے جہاں مال واسے کو کچھ بھی نہیں دیا جاتا یعنی قرض حسنہ ہوتا ہے۔ اور اگر قسم کے قرض سے کاروبار کرنے کی مثالیں ہماری تاریخ آسانی سے پیش کر سکتی ہے اور ان مثالوں کا تعلق بڑی برگزیدہ اور محترم ہستیوں سے ہے۔ غرضیکہ ہمارے علمائے دین کے نزدیک کاروبار کا ایک ہی صحیح طریقہ ہے کہ ”نفع اور نقصان میں ایک طے شدہ تناسب کے مطابق حصہ دار بن جائیں“ (۲) اور اس اصول کو بیان کرنے کے بعد مضاربیت، شرکت، حصہ داری کے طریقوں کی حمایت کرتے ہیں۔ لیکن مضاربیت میں نقصان صرف رب المال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ یعنی منافع تو دونوں بانٹتے ہیں لیکن اگر ذرا اصل میں نقصان کی وجہ سے کمی آجائے تو اس کا بار مضارب پر نہیں پڑتا۔ یعنی مضاربیت جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ نے حصہ لیا ہے ہمارے علمائے کرام کے بیان کردہ اصول پر پوری نہیں اترتی۔ بالفاظ دیگر یہ اصول خلاف سنت ہے۔ شرکت کی صورت میں یہ شرط پوری ہوتی ہے لیکن وجہ چاہے کچھ بھی ہو یہ طریق کار ہمارے ملک میں مقبول و

کامیاب نہیں ہوا اور اکثر کو شریک کی شکایت کرتے ہی سنا ہے۔ پھر بھی ہمارے علمائے دین اس کی مدح میں رطب و حسان ہیں اور اسے کاروبار کا سب سے پسندیدہ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مگر قرآن پاک کچھ اور کہتا ہے: **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَقْلِيلِ مَا هُمْ** (۳۸، ۳۹) یعنی اور اکثر شرکار، کی عادت ہے کہ، ایک دوسرے پر یوں ہی زیادتی کرتے ہیں مگر ہاں جو ایمان رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے ہیں اور ایسے لوگ بہت کم ہیں ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی (شیخ المذموم لانا محمود الحسن صاحب کا ترجمہ بھی ملاحظہ فرمائیے: "اور اکثر شریک زیادتی کرتے ہیں ایک دوسرے پر مگر جو یقین لائے اور کام کیے نیک اور حقوڑے لوگ ہیں ایسے"۔ اسی ترجمہ کے حاشیہ میں مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی فرماتے ہیں: "یعنی شرکار کی عادت ہے ایک دوسرے پر ظلم کرنے کی، قوی حصہ دار جانتا ہے کہ غریب کو کھا جائے صرف اللہ کے ایماندار اور نیک بندے ہی اس سے مستثنیٰ ہیں مگر وہ دنیا میں بہت حقوڑے ہیں۔" نزد دل قرآن کے وقت بھی ایسے لوگ بہت کم تھے، موجودہ زمانے کے گنہگاروں کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ کیا ہم پوچھ سکتے ہیں کہ جس طریق کار کو ایمانداری سے چلانے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فتویٰ ہے اس کو ملک میں رواج دینے پر ہمارے علمائے کرام کیوں مصر ہیں؟

۶۲۔ مندرجہ بالا اعتراض کے ایک پہلو کی توضیح ایک جگہ یوں کی گئی ہے کہ "قرض دینے والے کا نفع تو ہر حال مقرر ہے، پھر آخر وہ کیوں اس کام کی ترقی و کامیابی کے لیے اپنا سر کھپائے؟ غرض سوسائٹی کے نفع اور نقصان سے بے تعلق ہو کر یہ عجیب قسم کا معاشی عامل انگ بیٹھا ہوا صرف اپنے سرمایہ کو گراہیہ پر چلاتا رہتا ہے اور بے کھٹکے اپنا مقرر گراہیہ وصول کرتا رہتا ہے" (۱)۔ اس

منافع کی واسطے کہیں کم شرح پر اسے روپیہ مل گیا ہے اور اس طرح سے مل گیا ہے کہ دینے والے کو اس کے کاروبار میں دخل نہیں ہو گا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے معاملے میں دونوں فریقوں کا فائدہ ہے کسی کا نقصان نہیں۔ اور یہ اوپر بیان کردہ جواز کی دونوں شرطوں کو پورا کرتا ہے۔ طلب رزق کے اسباب بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں: ”ان تمام معاملات میں صحیح تعاون ضروری اور واجب ہے اور اگر یہ ترقی ایسے طریقے سے کی جائے کہ اس میں سرے سے تعاون کو کوئی دخل نہ ہو جیسے قمار کا کاروبار یا ایسے طریقے سے عمل میں آئے کہ بظاہر تعاون نظر آتا ہو لیکن حقیقت میں وہ زبردستی کا تعاون ہو جیسا کہ مثلاً ربو کا کاروبار۔ اس لیے کہ یہ بات بہت صاف ہے کہ ایک مفلس اور نادار اپنی معاشی پریشانیوں کی وجہ سے ایسی ذمہ داریوں کو لینے کے لیے مجبور و مضطر ہو جاتا ہے جن کو یوراکرنے کی اپنے میں طاقت نہیں پاتا۔ اور اس کی اس قسم کی رضامندی ہرگز رضامندی نہیں کہلا سکتی“ (۱)۔ اس ارشاد میں خط کشیدہ الفاظ خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک جو چیز ربو میں تعاون کو باطل بناتی ہے وہ مفروض کی مجبوری و مظلومی ہے۔ لیکن یہ مجبوری اس قرض میں نہیں پائی جاتی جو ریاست یا نفع آور کام کے لیے لیا جائے۔ نیز جہاں خرید و فروخت میں یہ مجبوری پائی جائے گی ”تعاقد عن تراض“ نہیں ہو گی، یعنی رضامندی کا لین دین نہیں ہو گا، اور ایسی بیع بھی فاسد و ممنوع ہوئی چاہیے۔ بعض علماء نے قرآن مجید کی آیت **احل اللہ البیع وحرم الربوا** سے خرید و فروخت کی بڑھوتری اور ربو کی بڑھوتری میں تیز کی ہے اور پہلی قسم

لے نعمۃ اللہ سابقہ از مولانا عبدالحق حقانی ترجمہ محمد اللہ ابوالعزیز شاہ ولی اللہ صاحب

کے سب معاملات کو جائز اور دوسری قسم کے سب معاملات کو ممنوع قرار دیا ہے۔ مگر قرآن مجید ہی میں ایسے اشاعات موجود ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ نہ بیع میں تغافل کی مباحثت کلی ہے اور نہ قرض میں نفع کی ممانعت اتنی وسیع۔ بلکہ جو چیز ضروری ہے وہ صحیح تعاون ہے اور اس کے لیے غیر مجبور رضامندی لازم ہے۔ ہماری دانست میں یہی مطلب کا تظلمون دلائل تظلمون کا ہے جہاں بھی مجبوری ہوگی ظلم کا امکان ہوگا، اور جہاں بھی ظلم ہو، چاہے وہ بیع ہو یا قرض، ممانعت عائد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ اکل بابا طل ہے۔ جہاں احتیاجی قرضوں میں ظلم کا احتمال قوی ہوتا ہے وہاں استحکام مجبور بازاری بھی ظلم پر منتج ہوتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ بیع میں معاملہ عام طور پر فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے، اس لیے جب تک مجبوری و ظلم ثابت نہ ہو جائے ممانعت عائد نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف اس زمانے میں قرض کے معاملات عموماً مجبوری کے ہوتے تھے اور ان میں ظلم کا احتمال غالب تھا۔ اس لیے سود اسی حالت میں جائز ہوگا جب قرض کو ایسی صحت دی جائے کہ معاملہ فریقین کی غیر مجبور رضامندی سے ہو سکے اور ظلم کا احتمال نہ ہو۔ ریاستی اور پیداواری قرض بظاہر اس شرط پر پورے اترتے ہیں۔

پھٹا باب

پیش کردہ زاویہ نظر پر اعتراضات

۵۹۔ ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ قرض کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں سود کا ادا کرنا ظلم پر منتج نہیں ہوتا اور ان میں ریاستی اور پیداواری قرضے شامل ہیں۔ چنانچہ ان پر سود ادا کرنا جائز ہونا چاہیے۔ اس زاویہ نظر پر چند اعتراضات کیے گئے ہیں جن میں سے زیادہ دزنی حسب ذیل ہیں :

اول۔ سود باہمی ہمدردی اور حسن سلوک کا خاتمہ کرتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض صرفی اور احتیاجی قرضوں ہی کے سود پر عائد ہو سکتا ہے اور ریاستی اور پیداواری سود پر نہیں ہوتا۔ ادھر قرض کیا جا چکا ہے کہ اسلام نے من پرز کو قعائد کر کے اسے مشراشیاء میں شامل کر دیا ہے۔ مولانا سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں : ”اسلام نے زکوۃ کو ان چیزوں ہی کے ساتھ مخصوص کیا جن میں نمو اور اضافہ کی قابلیت ہو“ (۱)۔ سید مناظر احسن صاحب گیلانی سابق صدر شعبہ دینیات، جامعہ عثمانیہ، دکن لکھتے

ہیں: ”یہ مطالبات (زکوٰۃ) ہر قسم کے ملکات پر عائد نہیں ہوتے بلکہ صرف ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن میں عموماً بڑھنے بڑھانے کی صلاحیت ہو“ (۱)۔ مولانا ابوالکلام صاحب آنا د فرماتے ہیں ”موجودہ زمانے کے انکم ٹیکسوں اور اس (زکوٰۃ) میں صرف دو باتوں کا فرق ہے۔ ایک یہ کہ اپنی نوعیت میں یہ زیادہ وسیع ہے یعنی صرف کاروبار کی گھنٹی بڑھتی آمدنی پر ہی عائد نہیں ہوتا بلکہ اند وختہ پر بھی واجب ہو جاتا ہے نیز اس طرح کی تمام ملکیتیں بھی اس میں داخل ہیں جو بڑھنے کی استعداد رکھتی ہوں“ (۲)۔ اب اگر آپ کسی شخص کی ایک بڑھنے والی چیز کو نفع آور کام میں استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہمدردی اور حسن سلوک کا خون کیسے جوتا ہے کہ وہ آپ سے اس کا عوضانہ مانگے اور یہ طے پا جائے کہ آپ اسے ایک معین رقم سال بسال ادا کرتے رہیں گے چاہے آپ کا منافع اس سے زیادہ ہو یا کم۔ غالباً کثرت رائے اسی طرف ہوگی کہ حسن سلوک کا خون اسی صورت میں ہوگا کہ آپ اس مقرر چیز کو استعمال کرتے رہیں لیکن اس کے مالک کو اس کا کچھ صلہ نہ دیں خاص طور پر جب کہ آپ اسے ایک نفع آور کام میں لگا رہے ہوں۔ اگر ایک حاجت منفع آور کام کے لیے نہیں بلکہ اپنے بال بچوں کی جھوک مٹانے کے لیے یا ان کے علاج معالجہ کے لیے قرض لیتا ہے تو اسے اس اہمال ہی واپس کرنا مشکل ہو جائے گا چہ جائیکہ وہ اس کے استعمال کا صلہ ادا کرے۔ اسی صورت میں اگر دائن کو اس کا صلہ نہ ملے تو اسے شاید گلہ ہو لیکن اگر مدیون کو عوض دینے پر مجبور کیا جاتا تو یہ اس کے ساتھ ظلم جوتا۔ ایسے حالات میں یہ دائن کا اخلاقی فرض ہے کہ وہ ایثار سے کام

لے اور ٹرسے درگزر کرے۔ اس اخلاقی فرض کو اسلام نے قانونی حیثیت دے دی ہے۔ لیکن اس ایثار کو ریاستی اور نفع آور قرضوں تک پھیلانے کے لیے ہمیں کوئی اخلاقی جواز نہیں ملتا۔

۶۰۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک مستقل طبقہ ایسا پیدا ہو جائے گا جو سود کی آمدنی کو ذریعہ معاش بنائے گا اور محنت سے دل چرائے گا۔ یہ درست ہے کہ ایسی آمدنی انسان کو محنت چھوڑنے اور آرام طلب بننے کی ترغیب دیتی ہے لیکن یہی اعتراض ان لوگوں پر بھی عائد ہوتا ہے جو زمینداری، مکانوں کے کرائے، یا کمپنیوں کے حصوں کی آمدنی سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو گزراوقات ہی نہیں بلکہ عیش کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر اسلام ان شخصوں کی آمدنی کو حرام قرار نہیں دیتا تو پیداواری سود لینے والا ہی کیوں مورد عتاب ہو؟ نیز ہر قوم میں ایسے لوگ ہوتے ہیں جو خود محنت و مشقت نہیں کر سکتے مگر ان کے پاس سرمایہ موجود ہے جس سے اگر آمدنی کی صورت نکل آئے تو ان کا گزراوقات ہو سکے گلاں شق میں بیوہ، یتیم، بوڑھے، پنشنر، معذور وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے لیے ایک متیقن آمدنی کا ہونا اس سے کمین بہتر ہے کہ وہ مشتبہ رہے۔ کبھی ان کو بہت ملے اور کبھی کچھ نہ ملے۔ ایسے لوگوں کے لیے سیونگ بینک، حکومت کے وثیقہ وغیرہ جن پر آمدنی محفوظی مگر معین اور یقینی ہوتی ہے روپیہ لگانے کا بہترین ذریعہ ہوتے ہیں۔ اگر وہ اپنا سرمایہ کسی کاروبار میں لگائیں تو عین ممکن ہے کہ ان کو بہت زیادہ فائدہ ہو لیکن اس کا بھی امکان ہے کہ نقصان ہو اور شاید زراصل سے بھی ہاتھ دھونا پڑے۔ اس قسم کے نقصان کی صورت میں ان کا جو حال ہو گا اس کا آپ خود اندازہ کر سکتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو ایک ایسے ذریعہ معاش سے محروم کر دینا جس میں طرفین میں سے کسی کا نقصان

نہیں اور دونوں کو ان کی خواہش کے مطابق فائدہ پہنچتا ہے، ملت کے لیے مفید نظر نہیں آتا۔

۶۱۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ سودی سرمایہ سے تجارت کرنے والے کو چاہیے نقصان ہو مگر سود لینے والے کو منافع ہی ملے گا۔ اوپر (۱) عرض کیا جا چکا ہے کہ کاروباری آدمی سودی سرمایہ اس وقت لیتا ہے جب اسے سود کی رقم سے زیادہ کمائی کی امید ہوتی ہے۔ اگر اس کی یہ توقع پوری نہ ہو تو یہ ایک ایسا خطرہ ہے جسے قبول کرنا تجارت کا عام ملک ہے یعنی اس سے معروض پر ظلم نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ کاروبار والا خود اکثر قرض کو شرکت پر ترجیح دیتا ہے ورنہ پیداواری کاموں میں سودی سرمایہ کو اتنا دخل نہ ہوتا۔ اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اولیٰ بیشتر اوقات فاضل سرمایہ کی حاجت وقتی ہوتی ہے مثلاً کپاس کی فصل تیار ہونے پر یا کسی اور وجہ سے روٹی بازار میں سستی میسر ہو رہی ہے اور کپڑے کے کارخانہ کا مالک چاہتا ہے کہ اسے اس وقت خریدے۔ اس کے لیے اسے مزید سرمایہ کی ضرورت ہے اور یہ ضرورت ہوگی جی تھوڑے عرصے کے لیے پس وہ چاہے گا کہ اس کا انتظام مستقل سرمائے کو بڑھائے بغیر کرے اور اس کا آسان طریقہ یہ ہے کہ بینک سے مطلوبہ رقم قرض لے لے۔ دوم شرکت کی صورت میں شریک کو آپ کے کام میں دخل کا حق ہو جاتا ہے، اور اکثر کاروبار والے اسے پسند نہیں کرتے۔ اور اس لیے قرض کو ترجیح دیتے ہیں۔ سوم تھوڑی سی لگی بندھی سود کی رقم ادا کرنے کے بعد اسے اپنی محنت سے کمائے ہوئے منافع میں دوسرے کو شریک نہیں کرنا پڑتا۔ اس سے زیادہ محنت کی ترغیب ہوتی ہے۔ اس کا عکس آپ زراعت میں بھی دیکھتے

ہیں جب تک زمین مزارع کو بٹائی پر دی ہوئی ہے وہ فصل کو بڑھانے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ اسے ڈر ہوتا ہے کہ مالک زمین اس اضافہ میں شریک ہو جائے گا اور اس کے پھل کا ایک حصہ لے جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے مفتی محمد شفیع صاحب نفع اور سود کو مفروض پر نہیں بلکہ قارض پر ظلم سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں ”اگر آپ اس تجارت کے دوسرے شریک یعنی مال واسے پر ظلم کرنے لگیں کہ اس کی رقم معین کر دیں اور باقی سب کچھ آپ کا، تو یہ کھلی نا انصافی ہو گی“ ۱۰۱۔ یہاں مال واسے کو ایک معین رقم تو ملتی ہے چاہے وہ کتنی ہی کم ہو۔ پھر جس سے مال واسے پر ظلم تصور کیا جاتا ہے۔ مگر اس صورت میں مفتی صاحب کیا فرمائیں گے جہاں مال واسے کو کچھ بھی نہیں دیا جاتا یعنی قرض حسنہ ہوتا ہے۔ اور ان قسم کے قرض سے کاروبار کرنے کی مثالیں ہماری تاریخ آسانی سے پیش کر سکتی ہے اور ان مثالوں کا تعلق بڑی برگزیدہ اور محترم ہستیوں سے ہے۔ غرضیکہ ہمارے علمائے دین کے نزدیک کاروبار کا ایک ہی صحیح طریقہ ہے کہ ”نفع اور نقصان میں ایک طے شدہ تناسب کے مطابق حصہ دار بن جائیں“ ۱۰۲ اور اس اصول کو بیان کرنے کے بعد مضامنت، شرکت، حصہ داری کے طریقوں کی حمایت کرتے ہیں۔ لیکن مضامنت میں نقصان صرف رب المال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ یعنی منافع تو دونوں بانٹتے ہیں لیکن اگر زراصل میں نقصان کی وجہ سے کمی آجائے تو اس کا بار مضارب پر نہیں پڑتا۔ یعنی مضامنت جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ نے حصہ لیا ہے ہمارے علمائے کرام کے بیان کردہ اصول پر پوری نہیں اترتی۔ بالفاظ دیگر یہ اصول خلاف سنت ہے۔ شرکت کی صورت میں یہ شرط پوری ہوتی ہے لیکن وجہ چاہے کچھ بھی ہو، یہ طریق کار ہمارے ملک میں مقبول و

کامیاب نہیں ہوا اور اکثر کو شریک کی شکایت کرتے ہی سنا ہے۔ پھر بھی ہمارے علمائے دین اس کی مدح میں رطب و حسان ہیں اور اسے کاروبار کا سب سے پسندیدہ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مگر قرآن پاک کچھ اور کہتا ہے: **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ** یعنی اور اکثر شرکار، رک رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے ہیں اور ایسے لوگ بہت کم ہیں۔ ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی (شیخ المذموم لانا محمود احسن صاحب کا ترجمہ) بھی ملاحظہ فرمائیے: ”اور اکثر شریک زیادتی کرتے ہیں ایک دوسرے پر مگر جو یقین لائے اور کام کیے نیک اور تھوڑے لوگ ہیں ایسے۔“ اسی ترجمہ کے حاشیہ میں مولانا بشیر احمد صاحب عثمانی فرماتے ہیں: ”یعنی شرکار کی عادت ہے ایک دوسرے پر ظلم کرنے کی، قوسی حصہ دار چاہتا ہے کہ غریب کو کھا جائے صرف اللہ کے ایماندار اور نیک بندے ہی اس سے مستثنیٰ ہیں مگر وہ دنیا میں بہت تھوڑے ہیں۔“ نزول قرآن کے وقت بھی ایسے لوگ بہت کم تھے، موجودہ زمانے کے گنہگاروں کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ کیا ہم پوچھ سکتے ہیں کہ جس طریق کار کو ایمانداروں سے چلانے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فتویٰ ہے اس کو ملک میں رواج دینے پر ہمارے علمائے کرام کیوں مصر ہیں؟

۶۲۔ مندرجہ بالا اعتراض کے ایک پہلو کی توضیح ایک جگہ یوں کی گئی ہے کہ ”قرض دینے والے کا نفع تو بہر حال مقرر ہے، پھر آخر وہ کیوں اس کام کی ترقی و کامیابی کے لیے اپنا سر کھپائے؟ غرض سوسائٹی کے نفع اور نقصان سے بے تعلق ہو کر یہ عجیب قسم کا معاشی عامل انگ بیٹھا ہوا صرف اپنے سرمایہ کو گروایہ پر چلاتا رہتا ہے اور بے کھنگلے اپنا مقرر کردہ وصول کرتا رہتا ہے“ (۱۱)۔ اس

اعتراف کو دورِ حاضر کی عملی زندگی سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ یہ بات سرمایہ جلدی میں نظری طور پر تو ممکن ہے مگر عملی لحاظ سے دنیا اس سے بہت آگے نکل گئی ہے۔ اس کشاکش کے زمانے میں تو کمرشل بینک بھی اپنے گاہکوں کی سبب و کی طرف سے غافل نہیں رہتے چہ جائیکہ امداد باہمی بینک یا صنعتی یا ذمہ داری بینک ایسا کریں۔ صنعتی اور زرعی بینک اپنے گاہکوں کے تباہ کردہ منصوبوں (سیکس) کو پرکھتے ہیں اور ان کے سقم دور کرنے اور مناسب جگہوں سے اور مناسب شرائط پر ان کے لیے فنی اور مالی امداد حاصل کرنے میں کوشاں رہتے ہیں بعض ایسے ادارے خود باہرین کی خدمات حاصل کر کے اپنے گاہکوں کو ان کے مشورہ سے متغیض کرتے رہتے ہیں۔ وہ لمبے عرصہ کے لیے سرمایہ بھی جمیا کرتے ہیں اور اس کی واپسی پر بے جا زور بھی نہیں دیتے۔ باقی بے امداد باہمی بینک سو جیسا ان کا نام ظاہر کرتا ہے وہ اپنے گاہکوں کی، جو ان کے حصہ دار بھی ہوتے ہیں، خدمت کے لیے ہی تخلیق ہوتے ہیں۔ ان حالات میں یہ اعتراض جہاں تک بینکوں کا تعلق ہے، درست معلوم نہیں ہوتا، اور فی زمانہ پیداوار سی قرض بینکوں ہی سے لیے جاتے ہیں۔

۶۳۔ سرمایہ کو نفع میں سے حصہ دینے کے تو ائمہ دین بھی قائل ہیں۔ اس معاملہ میں ان کا موقف اشتراکیوں سے مختلف ہے جو سرمایہ کو کسی اجرت کا مستحق نہیں سمجھتے۔ مگر انھیں اعتراض ہے تو اس بات پر کہ نفع اور نقصان میں حصہ دار ہونے کی جگہ روپیہ دینے والا ایک متوقع مگر غیر معین نفع کا ایک کمتر مگر معین رقم سے مبادلہ کر لیتا ہے۔ کیا قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم ہے جو منافع کی رقم کو مشتبه رکھنے کی بجائے معین کر لینے کو حرام قرار دیتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر کا دبا کے منافع کو بانٹنے کے ان دو طریقوں میں اس قدر تفریق کیوں کی جاتی ہے کہ ایک کو فقہار حلال اور دوسرے کو حرام کہتے ہیں کیا اس کی یہی وجہ ہے کہ شرکت کی صورت میں سرمایہ دار اصل کے نقصان کا خطرہ قبول کرتا ہے اور قرض کی حالت

میں قانوئاً اس کا ماس المال محفوظ رہتا ہے جو کو عملاً کئی دفعہ اسے اس کا نقصان بھی برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اگر یہ درست ہے اور اس المال میں نقصان کا خطرہ قبول کرنے سے نفع جائز ہو جاتا ہے تو احتیاجی قرضوں پر سود جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ ایسے قرضوں میں نقصان کا خطرہ تقریباً ہر وقت موجود ہوتا ہے۔ اسی لیے ایسے قرضوں کی شرح سود زیادہ ہوتی ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ سرمائے کے معاوضے کو معین کرنے سے قوم کو کون سے اہم نقصانات کا سامنا کرنا پڑتا ہے جس کے لیے دوزخ کی آگ جیسی سزا تجویز ہوئی ہے۔ حدیثوں کے متعلق درایت کے اصول منضبط ہوئے ہیں۔ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ وہ حدیث جس میں ذرا سی بات پر سخت عذاب کی دھمکی یا معمولی کام پر بہت بڑے ثواب کا وعدہ ہو قابل اعتبار نہیں۔ سود کے بارے میں سزا کی سختی ظاہر کرتی ہے کہ گناہ سنگین اور مکروہ قسم کا ہے۔ مثلاً حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سود کے وبال تہتر قسم کے ہیں۔ سب سے ادنیٰ قسم ایسی ہے جیسے کوئی اپنی ماں سے بدکاری کرے اس کو حاکم نے روایت کیا اور بخاری اور مسلم کی شرط پر صحیح کہا ہے (۱۱)۔ اس قسم کی متعدد احادیث موجود ہیں۔ کیا عقل سلیم مانتی ہے کہ منافع کے بانٹنے کے طریقوں میں جس فرق کا اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ ایسا ہی سنگین جرم ہے جیسا کہ وہ سود جس کا ذکر اس حدیث میں ہوا ہے؟ اس سے فریقین معاملہ کو یا ملت کو کو فاسد یا ضرر پہنچتا ہے جس کی وجہ اس کی ممانعت میں اس قدر شدت کی ضرورت ہو؟ بلکہ بعض حالات میں ملک کی اقتصادی ترقی کے لیے سود معاوانہ دینا دیکھا جاتا ہے مصری عالم توفیق احمد صدیقی لکھتے ہیں: ”اگر کوئی شخص اس لیے روپیہ قرض لے کہ خود اس سے فائدہ اٹھائے اور اس کا ایک نحیف جز روپیہ دینے والے

ہیں جب تک زمین مزارع کو بٹائی پر دی ہوئی ہے وہ فصل کو بڑھا جانے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ اسے ڈر ہوتا ہے کہ مالک زمین اس اضافہ میں شریک ہو جائے گا اور اس کے پھل کا ایک حصہ لے جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے مفتی محمد شفیع ص، جب نفع آدر سود کو مقررہ من پر نہیں بلکہ قارض پر ظلم سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں ”اگر آپ اس تجارت کے دوسرے شریک یعنی مال واسے پر ظلم کرنے لگیں کہ اس کی رقم معین کردیں اور باقی سب کچھ آپ کا، تو یہ کھلی نا انصافی ہوگی“ (۱)۔ یہاں مال واسے کو ایک معین رقم تو ملتی ہے چاہے وہ کتنی ہی کم ہو۔ پھر جی اسے مال واسے پر ظلم تصور کیا جاتا ہے۔ مگر اس صورت میں مفتی صاحب کی فرمائیں گے جہاں مال واسے کو کچھ بھی نہیں دیا جاتا یعنی قرض حسنہ ہوتا ہے۔ اور اس قسم کے قرض سے کاروبار کرنے کی مثالیں ہماری تاریخ آسانی سے پیش کر سکتی ہے اور ان مثالوں کا تعلق بڑی برگزیدہ اور محترم ہستیوں سے ہے۔ فرض کیا ہمارے علمائے دین کے نزدیک کاروبار کا ایک ہی صحیح طریقہ ہے کہ ”نفع اور نقصان میں ایک طے شدہ تناسب کے مطابق حصہ دار بن جائیں“ (۲) اور اس اصول کو بیان کرنے کے بعد مضارب، شرکت حصہ داری کے طریقوں کی حمایت کرتے ہیں۔ لیکن مضارب میں نقصان صرف رب المال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ یعنی منافع تو دونوں بانٹتے ہیں لیکن اگر زراصل میں نقصان کی وجہ سے کسی آجائے تو اس کا بار مضارب پر نہیں پڑتا۔ یعنی مضارب جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ نے حصہ لیا ہے ہمارے علمائے کرام کے بیان کردہ اصول پر پوری نہیں اترتی۔ بالفاظ دیگر بہ اصول خلاف سنت ہے۔ شرکت کی صورت میں یہ شرط پوری ہوتی ہے لیکن وجہ چاہے کچھ ہی ہو، یہ طریق کار ہمارے ملک میں مقبول و

کا مریاب نہیں ہوا اور اکثر کو شریک کی شریکیت کرتے ہی سنا ہے۔ پھر بھی ہمارے
 علمائے دین اس کی مدح میں رطب و حسان ہیں اور اسے کاروبار کا سب سے
 پسندیدہ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مگر قرآن پاک کچھ اور کہتا ہے: **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلِأُولَٰئِكَ أَجْرٌ أَعْلَىٰ**
 یعنی اور اکثر شرکار، رک رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے ہیں اور ایسے لوگ بہت کم
 ہیں مگر جو مولانا اشرف علی صاحب تھانوی (شیخ المذمولانا محمود احسن صاحب کا
 ترجمہ بھی ملاحظہ فرمائیے) اور اکثر شریک زیادتی کرتے ہیں ایک دوسرے پر
 مگر جو یقین لائے اور کام کیے نیک اور حقوڑے لوگ ہیں ایسے۔ اسی ترجمہ
 کے حاشیہ میں مولانا بشیر احمد صاحب عثمانی فرماتے ہیں: ”یعنی شرکار کی عادت
 ہے ایک دوسرے پر ظلم کرنے کی، قوی حصہ دار چاہتا ہے کہ غریب کو کھاجا
 صرف اللہ کے ایماندار اور نیک بندے ہی اس سے مستثنیٰ ہیں مگر وہ دنیا میں
 بہت حقوڑے ہیں۔“ نزد قرآن کے وقت بھی ایسے لوگ بہت کم تھے،
 موجودہ زمانے کے گنہگاروں کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ کیا ہم پوچھ سکتے ہیں کہ
 جس طریق کار کو ایمانداروں سے چلانے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فتویٰ
 ہے اس کو ملک میں رواج دینے پر ہمارے علمائے کرام کیوں مصر ہیں؟

۶۲۔ مندرجہ بالا اعتراض کے ایک پہلو کی توضیح ایک جگہ یوں کی گئی ہے
 کہ ”قرض دینے والے کا نفع تو بہر حال مقرر ہے، پھر آخر وہ کیوں اس کام کی ترقی و
 کامیابی کے لیے اپنا سر کھپائے؟ غرض سوسائٹی کے نفع اور نقصان سے
 بے تعلقی ہو کر یہ عجیب قسم کا معاشی عامل انگ بیٹھا ہوا صرف اپنے سرمایہ کو گروایہ
 پر چلاتا رہتا ہے اور بے کھنگلے اپنا مقرر کردار وصول کرتا رہتا ہے“ (۱)۔ اس

اعتراف کو دور حاضر کی عملی زندگی سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ یہ بات سرمایہ بندی میں نظری طور پر تو ممکن ہے مگر عملی لحاظ سے دنیا اس سے بہت آگے نکل گئی ہے۔ اس کشمکش کے زمانے میں تو کمزور بینک بھی اپنے گاہکوں کی بہبود کی طرف سے غافل نہیں رہتے چہ جائیکہ امداد یا بھی بینک یا صنعتی یا زراعتی بینک ایسا کریں۔ صنعتی اور زراعتی بینک اپنے گاہکوں کے تیار کردہ منصوبوں، سکیموں، کوپن رکھتے ہیں اور ان کے ستم دور کرنے اور مناسب جگہوں سے اور مناسب شرائط پر ان کے لیے فنی اور مالی امداد حاصل کرنے میں کوشاں رہتے ہیں بعض ایسے ادارے خود باہرین کی خدمات حاصل کر کے اپنے گاہکوں کو ان کے مشورہ سے مستفیض کرتے رہتے ہیں۔ وہ اپنے عرصہ کے لیے سرمایہ بھی مہیا کرتے ہیں اور اس کی واپسی پر بے جا زور بھی نہیں دیتے۔ باقی سب امداد یا بھی بینک سو جی اے ان کا نام ظاہر کرتا ہے وہ اپنے گاہکوں کی، جو ان کے حصہ دار بھی ہوتے ہیں، خدمت کے لیے ہی تخلیق ہوتے ہیں۔ ان حالات میں یہ اعتراف جہاں تک بینکوں کا تعلق ہے، درست معلوم نہیں ہوتا، اور فی زمانہ پیداواری قرض بینکوں ہی سے لے جاتے ہیں۔

۶۴۔ سرمایہ کو نفع میں سے حصہ دینے کے توائمہ دین بھی قائل ہیں۔ اس معاملہ میں ان کا موقف اکثر ایکوں سے مختلف ہے جو سرمایہ کو کسی اجرت کا مستحق نہیں سمجھتے۔ مگر انھیں اعتراف ہے تو اس بات پر کہ نفع اور نقصان میں حصہ دار ہونے کی جگہ وہ پیہ دینے والا ایک متوقع مگر غیر معین نفع کا ایک کمتر مگر معین رقم سے برابر کر لیتا ہے۔ کیا قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم ہے جو منافع کی رقم کو مستحب رکھنے کی بجائے معین کر لینے کو حرام قرار دیتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر کا مد باہر کے منافع کو بانٹنے کے ان دو طریقوں میں اس قدر تفریق کیوں کی جاتی ہے کہ ایک کو فقہاء حلال اور دوسرے کو حرام کہتے ہیں کیا اس کی پیروی واجب ہے کہ شرکت کی صورت میں سرمایہ دار اصل کے نقصان کا خطرہ قبول کرتا ہے اور قرض کی حالت

میں قانوناً اس کا ماس المال محفوظ رہتا ہے جو کو عملاً کئی دفعہ اسے اس کا نقصان بھی برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اگر یہ درست ہے اور اس المال میں نقصان کا خطرہ قبول کرنے سے نفع جائز ہو جاتا ہے تو احتیاجی قرضوں پر سود جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ ایسے قرضوں میں نقصان کا خطرہ تقریباً ہر وقت موجود ہوتا ہے۔ اسی لیے ایسے قرضوں کی شرح سود زیادہ ہوتی ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ سرمائے کے معاوضے کو معین کرنے سے قوم کو کون سے اہم نقصانات کا سامنا کرنا پڑتا ہے جس کے لیے دوزخ کی آگ جیسی سزا تجویز ہوئی ہے۔ حدیثوں کے متعلق درایت کے اصول منضبط ہوئے ہیں۔ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ وہ حدیث جس میں ذرا سی بات پر سخت عذاب کی دھمکی یا معمولی کام پر بہت بڑے ثواب کا وعدہ ہو قابل اعتبار نہیں۔ سود کے بارے میں سزا کی سختی ظاہر کرتی ہے کہ گناہ سنگین اور مکروہ قسم کا ہے۔ مثلاً حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سود کے وبال تہتر قسم کے ہیں۔ سب سے ادنیٰ قسم ایسی ہے جیسے کوئی اپنی ماں سے بدکاری کرے اس کو حاکم نے روایت کیا اور بخاری اور مسلم کی شرط پر صحیح کہا ہے (۱)۔ اس قسم کی متعذر احادیث موجود ہیں۔ کیا عقل سلیم مانتی ہے کہ منافع کے بانٹنے کے طریقوں میں جس فرق کا اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ ایسا ہی سنگین جرم ہے جیسا کہ وہ سود جس کا ذکر اس حدیث میں ہوا ہے؟ اس سے فریقین معاملہ کو یا ملت کو کونسا ایسا ضرر پہنچتا ہے جس کی وجہ اس کی ممانعت میں اس قدر شدت کی ضرورت ہو؟ بلکہ بعض حالات میں ملک کی اقتصادی ترقی کے لیے سود معادن و مددگار ہوتا ہے مصری عالم توفیق احمد صدیقی لکھتے ہیں: ”اگر کوئی شخص اس لیے رویہ قرض لے کہ خود اس سے فائدہ اٹھائے اور اس کا ایک خفیہ جزو روپیہ دینے والے

و بھی دیتا رہے تو اہل عرب اس کو دیوانہ کہیں گے اور نہ عربی میں اس کے لیے لفظ آسکتا ہے۔ بلکہ یہ ایک قسم کی مضاربت یعنی تجارت میں شرکت ہے۔ یہی بشرط کہ اس صورت میں روپیہ دینے والے کو پہلے ہی سے اپنے لیے منافع نا ایک مقدار متعین نہ کر لینی چاہیے۔ کیونکہ مضاربت میں یہ تعین درست میں ہے تو حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی حکیمانہ تعلیمات میں اس کے ناجائز و نئے کی کوئی تسلی بخش دلیں موجود نہیں ہے" (۱)۔

۶۴۔ سود کی متعدد اور برائیاں بھی گنتی گئی ہیں۔ آئیے ان پر بھی نظر الگ لیں:

(i) سرمایہ کا ایک معتد بہ حصہ اور بربا اوقات بڑا حصہ محض شرح سود بڑھانے کے انتظار میں رکھا پڑا رہتا ہے اور کسی مفید کام میں نہیں لگتا! وجودیکہ اہل استعمال و مسائل بھی دنیا میں موجود ہوتے ہیں۔

ذرا غور کیا جائے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ ان نقائص کی ذمہ دار زیادہ تر انفرادی ملکیت ہے نہ کہ پیداواری سود۔ جب تک سرمایہ انفرادی ملکیت ہے اس کا استعمال منافع کی شرح پر مبنی رہے گا چاہے وہ رپو کی شکل میں ہو ربح کی۔ جب تک مالک کو حسب منشاء آمدنی کی توقع نہیں ہوگی وہ اپنے سرمایہ کو روکے رکھے گا۔

(ii) زیادہ شرح سود کا لالچ وہ چیز ہے جس کی بنا پر سرمایہ وار طبقہ کاروبار کی طرف سے سرمایہ کے بے پروا و کدو بار کی حقیقی ضرورت اور طبعی مانگ کے مطابق نہیں بلکہ اپنے مفاد کے لحاظ سے روکتا اور کھوتا رہتا ہے۔ یہاں بھی سرمائے کی ملکیت کا سوال ہے۔ جب تک یہ افراد کے ہاتھ

۱۔ جیمز کے متعلق اسلام کا نظریہ، انٹرنیشنل لال چوڑہ، ص ۱۶۰۔

۲۔ سود از مولانا ابوالخاں محمد ودی صاحب، ص ۴۱۔

میں ہے وہ اس کے بھاؤ کو اپنے مفاد کے لحاظ سے روکتے اور کھولتے رہیں۔
(iii) سود اور اس کی شرح ہی وہ چیز ہے جس کی بدولت تجارت و صنعت کا نظام ایک ہموار طریقے سے چلنے کی بجائے تجارتی چکر کی اس بیماری میں مبتلا ہوتا ہے جس میں اس پر کساد بازاری کے دورے پڑتے ہیں۔

ہمیں اس تشخیص سے قدرے اختلاف ہے۔ تجارتی چکر کی اصل وجہ کا رخانہ داروں کا غلط اندازہ ہوتا ہے۔ انھیں امید ہوتی ہے کہ جو مال وہ تیار کر رہے ہیں وہ ان کی متوقع قیمتوں پر بک جائے گا لیکن جب ایسا نہیں ہوتا تو قیمتیں گرنی شروع ہو جاتی ہیں۔ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ دراصل طلب سے بڑھ چکی ہوتی ہے۔ ان قیمتوں میں ایک حصہ سود کا بھی ہوتا ہے اور بازار کے دوبارہ تیز ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ ایسے موقعوں پر بینک شرح سود کو حتی الامکان گرا دیتے ہیں تاکہ یہ رکاوٹ دور ہو جائے۔

(iv) پھر یہ بھی اسی کا کرشمہ ہے کہ سرمایہ ان کاموں کی طرف جانے کے لیے راضی نہیں ہوتا جو مصالح عام کے لیے مفید اور ضروری ہیں مگر مالی لحاظ سے اتنے نفع بخش نہیں ہیں کہ بازار کی شرح سود کے مطابق فائدہ دے سکیں۔ اس کے برعکس وہ غیر ضروری اور زیادہ نفع آور کاموں کی طرف نکلتا ہے۔

یہ کرشمہ بھی سود کا نہیں بلکہ انفرادی ملکیت اور طبع انسانی کا ہے جب تک سرمایہ انفرادی ملکیت ہے اور انسان اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ کمانے پر مجاز اور مائل ہے سرمایہ کا غیر ضروری مگر زیادہ نفع آور کاموں کی طرف بہ نہ نکلنا کوئی انوکھی بات نہیں۔

(v) سرمایہ دار لمبی مدت کے لیے سرمایہ دینے سے پہلو تہی کرتے ہیں کیونکہ ایک طرف سٹہ بازی کے لیے اچھا خاصا سرمایہ ہر وقت اپنے پاس قابل استعمال رکھنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف انھیں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آئندہ کبھی شرح سود زیادہ جڑھی تو ہم اس وقت کم سود پر زیادہ رقم

پسند دینے سے نقصان میں رہیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اہل صنعت اور حرفت بھی اپنے سارے کاروبار میں کم سوسلگی اور تنگ نظری کا طریقہ اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور مستقل بہتری کے لیے کچھ کرنے کے بجائے چلتا کام کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

کاروباری آدمی کو جب لمبے عرصے کے لیے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ اسے عام طور پر حصہ داری کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔ قرض پر سرمایہ اس وقت لیا جاتا ہے جب اس کی حاجت تھوڑے یا درمیانی عرصے کے لیے ہو۔ ایک کامیاب کمپنی کے لیے حصوں کا بیچنا مشکل نہیں ہوتا اور اگر کمپنی کامیاب نہیں تو یہ امید کیوں رکھے کہ شرکت کرنے والوں سے قرض دینے والے اس پر زیادہ اعتماد کریں؟ نیز فی زمانہ عام طور پر سرمایہ داروں کو اہل صنعت اور حرفت سے براہ راست سودی معاملات طے کرنے کی نوبت نہیں آتی۔ لوگ اپنا سرمایہ دل خواہ عرصے کے لیے بینک میں جمع کرا دیتے ہیں، اور صنعت کار بینکوں سے قرض لیتے ہیں اور جیسا اوپر (۱) عرض کیا گیا ہے ایسے بینک موسود میں جن کا کام ہی لمبے عرصے کے لیے قرض دینا ہے۔

(۷۱) پھر جو سرمایہ بڑی صنعتی اور تجارتی اسکیموں کے لیے بھی لمبی مدت کے واسطے ملتا ہے اس پر بھی ایک خاص مشرح کے مطابق سود عائد ہونا بڑے نقصانات کا موجب ہوتا ہے۔ اس طرح کے قرضے بالعموم دس، بیس، اسیس سال کے لیے حاصل کیے جاتے ہیں اور اس پوری مدت کے لیے ابتدا ہی میں ایک خاص فی صدی سالانہ مشرح سود طے ہو جاتی ہے۔

اگر لمبے عرصے کے لیے قرض لیا جائے تو یہ سقم ضرور رہے گا۔ اس صورت میں قرض کو حصہ داری پر ترجیح دینے میں قرض لینے والے کو کوئی خاص سہولت

ملاحظہ ہو گی ورنہ وہ ایسا نہ کرتا۔ نیز ہمارا دعویٰ یہ نہیں ہے کہ پیداواری سود میں کوئی نقص نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ اس کے فوائد اس کے نقصان سے زیادہ ہیں۔ ۶۵۔ مضاربت کو ایک زمانے میں خوب فروغ رہا۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں :

المضاربة كانت مشهورة
بينهم في الجاهلية فلما جاء
الاسلام اقروها رسول الله صلى
الله عليه وسلم وكان اصحابه
يسافرون بهم غيرهم ولم يند عن ذلك (۱) اور آپ نے اس سے منع نہیں فرمایا۔

ارنسٹ نیس لکھتا ہے: (Commenda) کمیندا کی اصل عربی ہے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زمانے میں بھی اس کا رواج تھا۔ مسلمانوں کی پوری تجارت کا یہی سرچشمہ تھا۔ جب عیسائی تاجر مضاربت کے ذریعہ کاروباری مہمات چلانا جانتے ہی نہ تھے اس وقت مسلمانوں نے ایشیا اور افریقہ کے بڑے بڑے علاقوں میں اس کو رواج دیا۔ بحیرہ روم کے عیسائی ممالک خاص کر لاطینی مشرقی ممالک اور اسپین وغیرہ میں بھی اس کا رواج ہوا۔ پندرہویں صدی عیسوی میں تجارتی کاروبار میں اسے کافی دخل رہا۔ خصوصاً سود کو ممنوع قرار دینے کی بنا پر فرانس کے بادشاہ لوئی دہم نے بھی اس کے متعلق قانون وضع کیے (۲۵)۔ بظاہر پیداواری سود کے فقدان اور مضاربت کے فروغ کا باہم کچھ تعلق ہے اور عرب جاہلیت میں مضاربت کے فروغ سے یہ استنباط کرنا کہ ان کے ہاں تجارتی سود موجود نہ تھا بعید از قیاس نہ

ہونا چاہیے۔

فقہ کی کتابوں میں مضاربت کی تعریف یوں کی گئی ہے:

تھی فی المدة، بارتعاض عن يدفع
 شخصاً مالاً للاخر ليتجر فيه على
 يكون لواء بينهما على ما شرط
 الخ لک علی صاحب المال
 لغت میں مضاربت کے معنی یہ ہیں کہ ک
 شخص دوسرے شخص کو ماں تجارت کے لیے
 اس شرط پر کہ وہ نفع تو ان میں مسطور شد
 شرائط کے مطابق تقسیم ہو گا مگر خسارہ صاحب
 مال کو برداشت کرنا ہو گا۔

مضاربت میں سرمایہ دار کو عامل کی ایما ندراسی پر سب کچھ چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ یہ کمزوری اس قدر بنیادی ہے کہ آج کل جب کاروبار کی کئی اور صورتیں کامیابی سے چل رہی ہیں یہ قریباً قریباً منقود ہے۔ بعض اصحاب شرکت ہائے محدود (Joint Stock Companies) کو مضاربت ہی کی ایک شکل کہتے ہیں۔ مگر یہ غلط ہے۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے یہ شرکت کی ایک قسم ہے اور اس میں حصہ داروں کو، ڈائریکٹروں کی معرفت کاروبار چلانے پر اور حساب کی پڑتا کرنے پر اختیار ہوتا ہے۔ مضاربت کا یہاں دوبارہ ذکر کرنے سے ہمارا مقصد وہ باتیں واضح کرنا ہے۔ اول یہ کہ کاروبار کو اپنے وقت کی ضروریات کے مطابق شکل اختیار کرنا پڑتی ہے، چاہے اس میں کمی نقص ہوں۔ مطلوب یہ ہے کہ اس کے فائدے اس کے نقصان سے مقابلتاً زیادہ ہوں۔ دوسرے یہ کہ جو شکل اس وقت مناسب تھی ضروری نہیں کہ آج بھی مفید ہو اور جو ان دنوں ناپسندیدہ تھی ممکن ہے موجودہ حالات میں زیادہ موزوں ہو۔ جو شکل آج کل کے حالات کے مطابق زیادہ موزوں ہو اسے اس وجہ سے ترک نہ کر دینا چاہیے کہ اس کا رواج پہلے زمانہ میں نہ تھا۔ موجودہ زمانے نے شرکت کا ایک

صلاح شدہ اور بہتر طریقہ ایجاد کیا ہے جسے شرکت ہائے محدود کہتے ہیں۔ اس کے ذریعہ بہت سے لوگ شاس ہو کر ممول سے کہیں زیادہ سرمایہ اکٹھا کر سکتے ہیں۔ مرجیسا پیرا (۱۱) میں عرض کیا جا چکا ہے یہ طریقہ کار بھی بڑے پیمانہ کی صنعت و حرفت کے لیے ناکافی ہے اور ان کمپنیوں کو بھی بنگوں سے قرض لینا پڑتا ہے اگر اس سے منع کر دیا جائے اور انھیں حصہ داری کے سرمایہ پر ہی انحصار کرنا پڑے تو سب سے بڑی قیمتوں کے اضافہ میں بحران اور کساد بازاری کے وقت دیسح پیمانہ پر نقصان دونوں سے کسی حد تک نجات مل جانے کا امکان ہے وہاں خاص طور پر ترقی پذیر ملک کے لیے مطلوبہ سرمایہ حاصل کرنا مشکل ہو جائے گا، اور اقتصادی رفتار کے رک جانے کا خطرہ رہے گا۔

۶۶۔ اپنی دانست میں تو ہم واضح کر چکے ہیں کہ قرائن کے مطابق عرب جاہلیت میں پیداواری سود رائج نہ تھا۔ لیکن بعض اصحاب پیداواری سود کے عدم ذکر کو اس کی عدم موجودگی کی دلالت نہیں مانتے اور اس کی اور توجہیں نکالتے ہیں۔ مثلاً مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں: ”میری نگاہ سے قدیم زمانے کی تحریروں میں کبھی قرض کی اقسام فرض لینے والے کی حالت یا غرض کے لحاظ سے نہیں گذریں، حالانکہ انسان ہر زمانے میں قرض مختلف اغراض کے لیے لیتا رہا ہے“ (۱)، مگر چند صفحے آگے چل کر مولانا صاحب ہی فرماتے ہیں کہ: ”یہیچ سے دو ہزار برس قبل بابل اور مصر کے زمیندار فصل سے پہلے اپنی زرعی ضروریات کے لیے مندرجہ قرضے لیتے تھے اور فصل کاٹنے کے بعد مع سود یہ قرض ادا کر دیا کرتے تھے“ (۲)۔ اسیر یا کی بابت ساتویں صدی قبل مسیح کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ صنعت اور تجارت کو ایک حد تک نجی کاروبار کرنے والے ساہوکار سرمایہ فراہم کر کے

دیتے اور ان پر ۲۵ فی صدی سالانہ سود وصول کرتے تھے (۱)۔ قیصر دوم جلیں نے انہیں کی وفات آنحضرتؐ کی پیدائش سے صرف پانچ برس قبل ہوئی تھی، تمام غیر نظمی سلطنت میں از روئے قانون زمینداروں اور کاشتکاروں کے قرضوں پر ۸ فی صدی، شخصی قرضوں پر ۶ فی صدی، تجارتی اور صنعتی قرضوں پر ۸ فی صدی اور بحری تجارت کے قرضوں پر ۱۲ فی صدی شرح سود مقرر کر دی تھی (۲)۔ کیا پھر یہ عربی سے مخصوص ہو گیا تھا کہ قرض کی غرض کو چھپا کر رکھا جائے؟ نہیں ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ واحدی نے کم از کم دو مثالوں کے متعلق تو بتا دیا ہے کہ ان کا تعلق زرعی قرض سے تھا اور چونکہ یہ قرض قریش مکہ کے تھے جو ایک تاجر قوم تھی یہ استنباط حق بجانب دکھائی دیتا ہے کہ وہ لوگ تجارت کے لیے سودی سرمایہ استعمال نہ کرتے تھے ورنہ واحدی یا کوئی اور محدث یا محقق تجارتی سود کی مثال بھی پیش کر دیتا۔

۶۔ عصر حاضر میں صنعت اور تجارت اس قدر بڑے پیمانے پر ہوتی ہے کہ اس کے لیے ضروری سرمائے کا سامان ایک دو بلکہ سو پچاس آدمیوں کے بس کا بھی نہیں ہے۔ اس کی صورت جو موجودہ تمدن نے پیدا کی ہے یہ ہے کہ ملک کے چھوٹے چھوٹے اور بڑے بڑے سرمائے چند مرکزوں پر جمع ہو جاتے ہیں جن کو بنک کہتے ہیں۔ بنک اس جمع شدہ سرمائے کی بنا پر تاجروں وغیرہ کو جاریہ شرح سود پر قرض دیتے ہیں۔ اس طرح صنعت اور تجارت کے لیے حسب ضرورت بڑے بڑے سرمائے مہیا ہو جاتے ہیں اور بڑے پیمانے پر اشیا پیدا کی جاسکتی ہیں، جو سود کا بار برداشت کرنے کے باوجود، انفرادی کوششوں سے پیدا کی ہوئی اشیا کی نسبت سستی پڑتی ہیں اور اپنے مالکوں کو بے شمار نفع

بخشتی ہیں۔ بڑے پیمانہ کے ابتدائی سرمایہ کے علاوہ صنعت اور تجارت کو قلیل المیعاد قرض کی آئے دن ضرورت رہتی ہے اور اس کے لیے بنکوں سے اعانت حاصل کی جاتی ہے بلکہ ہر کمپنی اپنی ضرورت کے مطابق بنک سے اور وڈرافٹ (Cheque) یعنی اپنے لکھائے میں جمع کردہ روپیہ سے ذرا خرچ کرتے کا اجازت نامہ لے کر اپنے پاس رکھتی ہے۔ بنک ایسے قرض پر سود وصول کرتے ہیں۔ جو قوم اس مالی طریقہ کا پرمفنا مند نہیں ہوتی وہ بڑے پیمانہ پر کاروبار نہیں کر سکتی اور معاشی دوڑ میں دوسروں سے پیچھے رہ جاتی ہے ایسی قوم کی سالمیت اکثر خطرہ میں رہتی ہے، اور بسا اوقات دیکھا گیا ہے کہ معاشی لحاظ سے کمزور قوموں کو اپنی ضروریات زندگی کے لیے دوسروں کا اس حد تک دست نگر ہونا پڑتا ہے کہ ان میں سے کوئی نہ کوئی ان کے نظام میں دخل حاصل کر کے بالآخر ان پر چھا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسی صورت حال ہے جس سے بچنا ہر مسلمان ملک کا فرض ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حکومت کو اپنے عذاب سے تعبیر کیا ہے۔ نیز آج کل کے آلات حرب اور دفاع کے دوسرے لوازمات اس قدر قیمتی اور گراں ہیں کہ غریب ممالک کے لیے اپنے دفاع کا مناسب انتظام کرنا ممکن نہیں اس لیے ہر اسلامی ملک کو چاہیے کہ اپنے معاشی نظام کو قوی بلکہ قوی تر بنائے۔ اس کے لیے نہ صرف ملکی بلکہ اس سے زیادہ بیرونی تجارت کو فروغ دینے کی ضرورت ہے اور ظاہر ہے کہ بیرونی تجارت کے لیے سود کے بغیر جاہ نہیں۔ اسلامی ممالک کو اگر موجودہ بین الاقوامی ماحول میں زندہ رہنا ہے تو انہیں پیداواری اور ریاستی سود کے جواز کے متعلق مزید سوچ بچار کرنا ہو گا اور پچھلے زمانے کے فقہاء کی اندھی تقلید کی بجائے موجودہ زمانے کے حالات کو سامنے رکھ کر اسلامی قانون سود کی دوبارہ تدوین کرنی ہوگی۔ صنعتی اور معاشی حالات کی تبدیلی کی وجہ سے دائن اور مدیون کے تعلقات میں دو طرح سے نمایاں فرق واقع

ہو گیا ہے۔ ایک یہ کہ پہلے زمانہ میں پیشہ ور و ماجن حاجت مند یا فضول خرچ لوگوں کو قرض دیتے تھے اور ان کی ناداری یا بے وقوفی سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ آج کل عامۃ الناس اپنی آمدنی میں سے تھوڑا بہت پس انداز کر کے حکومت یا بڑی بڑی کمپنیوں کو بذات خود یا بنکوں کی معرفت قرض دیتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ پہلے زمانہ میں قرض خواہ مقرض کی کمزوری کی وجہ اس کے سر پر چڑھا رہتا تھا اور غصب و ظلم سے اپنے ہاتھ رنگتا تھا۔ لیکن اس زمانے میں پیداواری قرض لینے والی بیشتر کمپنیاں، ادارے یا حکومتیں ہوتی ہیں اور ان پر قرض خواہ ظلم نہیں کر سکتا۔ احتیاجی و صرفی قرضوں کو بھجوا کر، دامن اور دیون کے تعلقات میں جو فرق نمودار ہو گیا ہے اسے نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اور جو فائدہ اس تغیر سے پہلے کے ہیں یا جن میں اسے زیر غور نہیں لایا گیا، اب ناپسند ہونے چاہئیں۔

۶۸۔ اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اس وقت کے قرض جائز تھا نہ تھے بلکہ شخصی تھے۔ جماعت سے ہمارا مطلب سند یافتہ جماعت ہے جو قانوناً ایک شخصیت تصور کی جائے یعنی جدیدہ (Corporate Body) شخص واحد یا چند اشخاص مل کر نجی طور پر یہ کاروبار کرتے تھے اور اسی طرح قرض لینے والے بھی افراد ہی تھے۔ ایسے حالات میں شرائط قرض جانیں کی حاجات اخلاق اور مصالح پر منحصر ہوتی ہیں۔ اگر قرض لینے والے کی احتیاج فوری اور قوی ہے، جیسا کہ صرفی قرضوں میں اکثر ہوتا ہے۔ یا وہ ان پڑھ ہے اور قرض چالاک، حریص اور بے درد ہے، جیسا کہ ساموکار عام طور پر ہوتا ہے تو موسس سے متنازعہ بار مقرض ظلم و غصب کا فکا رہا ہو جائے گا۔ ان ساموکاروں پر ایسی شرائط نافذ کرنا جن سے قرض دار کے حقوق کا کما حقہ تحفظ ہو سکے مشکل ہے۔ لیکن اگر یہ قرض جدیدہ (Corporate Bodies) کی معرفت ہی دیے جاسکیں تو بہت حد تک بچاؤ ہو سکتا ہے، خاص طور پر

جب وہ نفع آور کاموں کے لیے حاصل کیے جائیں۔ جہاں مباحن انفرادی طور پر کام کرتا ہے وہ قانون کی گرفت سے بچنے کے لیے ایسے حربے استعمال کر سکتا ہے جن کا استعمال ایک جماعتی ادارے کے لیے آسان نہیں ہوتا۔

۶۹۔ ہمارے ۱۰ غلطی نہیں بلکہ علماء بھی اسلام کو دولت جمع کرنے کا مخالف ظاہر کرتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ ”بجٹ کو جمع کرنا اور جمع شدہ کو مزید دولت کرنے میں لگنا ہی دراصل سرمایہ داری کی جڑ ہے مگر اسلام سرے سے اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی اپنی ضرورت سے زائد دولت کو جمع کر کے رکھے“ (۱) مگر ضرورت سے زائد دولت جمع کرنے کی اجازت نہیں ہے تو ہنگامی حالات کے لیے خرچ کماں سے آئے گا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود حنین کی جنگ کے لیے چالیس ہزار قرض یا نقد اب اگر کسی نے یہ رقم جمع نہ کی ہوتی تو آنحضرت صلیم یہ قرض کماں سے لیتے؟ مولانا سید سلیمان صاحب ندوی فرماتے ہیں: ”دولت اسلام کی نگاہ میں خدا کی ایک نعمت ہے، نعمت نہیں۔ ہنر ہے، عیب نہیں۔ خیر ہے، شر نہیں۔ چنانچہ قرآن پاک میں متعدد مرتعوں پر دولت کو خیر، اور فضل سے تعبیر کیا گیا ہے اور احادیث سے بھی دولت کی فضیلت ثابت ہوتی ہے“ (۲)۔ سید مناظر احسن صاحب گیلانی فرماتے ہیں: ”حقوق و مطالبات کے ادا کرنے کے بعد اسلام مال کے جمع کرنے یا رقم کے پس انداز کرنے کا مخالف نہیں ہے بلکہ آئندہ معلوم ہو گا کہ وہ ایک حد تک اس کا ایک معاشی مشیر ہے“ (۳)۔ اسلام کا وراثت کا قانون چاہتا ہے کہ کچھ انداختہ ہو جو دارقوں میں بانٹا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ سود از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۲۲۔

۲۔ میرۃ النبی، ج ۵، ص ۲۴۹۔

۳۔ اسلامی معاشیات، ص ۲۴۶۔

کی ایک مشہور حدیث ہے کہ داروں کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ بھیک مانگتے پھریں اِمْلَکُ اِنْ تَذَرْتُمْ اَغْنِیَا خَبْرَ مَنْ اِنْ تَذَرْتُمْ عَالَةً یُکْفُوْا اِلَّا سِرَّ عَارِیَتْہَا دُہِیَا۔ اس حدیث سے کسی حد تک دولت جمع کرنے کی اجازت تو صاف عیاں ہے۔ تاریخی طور پر بھی یہ ثابت ہے کہ بعض مقتدر صحابی اپنے پیچھے بڑی بڑی جائیدادیں چھوڑ گئے مثلاً حضرت عثمان بن عفان وزیر بن عوام رضی اللہ عنہما۔ اسلام و اصل بخل اور قارونیت کا مخالف ہے جس میں دولت کی ہوس میں دوسرے کے جائز حقوق کو رونداجاتا ہے اور حرمیانہ دی کا حامی ہے جس میں اسراف اور بخل دونوں سے بچنا پڑتا ہے۔

واللہ من د الففوا لہ میس فوا یعنی اللہ کے نیک بندے وہ ہیں کہ جب وہ یقتروا و کتب بینہ و انک قسوا مآۃ الف فزان ۶۰ اور نہ بخل برتتے ہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان معتدل رہتے ہیں

ملک کی اقتصادی ترقی کے لیے ہر درمی سرمایہ جمع کر کے ہم بیچنا بخل نہیں کھاسکتا۔ لیکن بعض علماء پوجنی جمع کرنے ہی کے مخالف نہیں بلکہ اسے خرچ کر دینے کی تلقین کرتے ہیں۔ مثلاً کہ اجاتا ہے کہ جمع کرنے کی بجائے اسلام خرچ کرنے کی تعلیم دیتا ہے (۱)۔ لیکن جب ہم نے اوپر کی چند سطور میں دکھایا ہے جمع کرنے کی ممانعت قطعی قسم کی نہیں ہے۔ اسی طرح خرچ بھی چند حدود کے اندر رہ کر کرنا ہے۔ مبادا آپ کے وارث مغلس رہ جائیں اور بھیک مانگنے پر مجبور ہو جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد رضی اللہ عنہ کو جن کی صرف ایک لڑکی تھی، اپنی جائیداد کا ایک تہائی (۱/۳) حصہ سے زائد خیرات کرنے سے منع فرمادیا۔ اسی طرح چند حدود کے اندر رہ کر غیر مسلم بھی اللہ کی راہ

میں خرچ کرتے ہیں مثلاً ہندو جنھیں ہم روپے کے معاملے میں تنگ دل سمجھتے ہیں مسلمانوں سے کہیں زیادہ خیرات کے کاموں میں خرچ کرتے تھے اور آج بھی پاکستان میں ان کی خیرات کے گواہ کئی کالج، مدرسے، شفاخانے اور مندر موجود ہیں۔ امریکہ، انگلستان وغیرہ میں بسنے والے عیسائیوں اور یہودیوں نے جو رقوم اس ماہ میں لگائی ہیں ان کا کچھ اندازہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ (U.S.A.) کے ۱۹۶۲ کے اعداد و شمار سے ہو سکے گا۔ چھوٹے چھوٹے اوقاف کا کوئی شمار نہیں مگر دس کروڑ ڈالر یعنی پچاس کروڑ روپے کے اثاثہ کے اوقاف کی تعداد بھی تین لاکھ تھی۔ اور ان کا مجموعی سرمایہ پچاس ارب روپے کے قریب تھا (۱)۔ پچ تو یہ ہے کہ کوئی مذہب بھی دولت میں دل لگانے اور اس کو خدا کی راہ میں خرچ نہ کرنے کی تلقین نہیں کرتا۔ فرق صرف یہ ہے کہ اور مذاہب کے پیرو روپیہ کمانے کی طرف سے غافل نہیں رہتے مگر ہمارے اللہ نے اپنی عقل و فکر کو تقلید کی بھول بھلیاں میں گم کر کے بعض بے ضرر ذرائع اکتساب کو ہم پر حرام کر دیا ہے۔ حالانکہ اسلام میں اکتساب پر کوئی قید نہیں سوائے اس کے کہ ذریعہ ناپاک نہ ہو اور پیداواری سود میں کوئی ناپاکی نظر نہیں آتی۔

۷۔ بعض اصحاب پوچھتے ہیں کہ سود کس چیز کا عوض ہے۔ مثلاً کیا گیا ہے کہ ”ربا“ و قرض جو کاروباری اغراض کے لیے لیا جاتا ہے تو اس کے بارے میں بھی حامیان سود کو اس پیچیدہ سوال سے سابقہ پیش آتا ہے کہ سود آخر کس چیز کی قیمت ہے۔ ایک دائن اپنے سرمایہ کے ساتھ مدیون کو وہ کون سی جوہری (Substantial) چیز دیتا ہے جس کی ایک مالی قیمت اور وہ بھی ماہ ب ماہ ۱۰ در سال بساں ادا شدنی مانگنے کا ہے

حرکتہ بختانہ (۱)۔ سلامی نقطہ نگاہ سے اس سوال کا جواب دیا جا چکا ہے۔ یعنی شین کو شتر قرار دے کر شریعت نے سرمائے کی قیمت کا جواز مہیا کر دیا ہے۔ اذت دی لماط سے بھی کچھ حد تک جواب گزشتہ پرہا میں موجود ہے۔ مزید وضاحت کی خاطر عرض ہے کہ اشیاء کے پیدا کرنے میں جن اجزاء کو دخل ہے ان میں زمین اور مزدور کے علاوہ مصنوعات بھی شامل ہیں۔ ان مصنوعات کو اس لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کے بغیر یا تو مطلوبہ شے پیدا ہی نہیں کی جاسکتی یا بہت کم مقدار میں پیدا کی جاسکتی ہے۔ اپنی روزمرہ کی زندگی سے ایک عام فہم مثال لیجئے۔ ایک درزی سوئی دھاگہ سے کپڑا ہی سکتا ہے لیکن اگر اسے کپڑے سینے کی شین مل جائے تو اسی محنت سے اپنی کارکردگی اور آمدنی میں کئی گنا اضافہ کر سکتا ہے۔ لہذا وہ شین کو حاصل کرنے کے لیے مناسب کرایہ ادا کرنے کے لیے تیار ہو جائے گا۔ یہ کرایہ شرعاً جائز ہے اور اس پر عموماً اعتراض نہیں ہوتا۔ درزی کے لیے شین حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ وہ شین کو خرید لے اور اگر اس کے پاس اتنا سرمایہ موجود نہیں ہے تو کسی سے قرض لے کر خرید لے اور قرض جب تک ادا نہ ہو جائے اس پر سود ادا کرتا رہے اور یہ طریقہ کرایہ ادا کرنے سے اخلاً مستحسن ہو گا۔ اس وجہ اور چونکہ اس میں سمولت کا بھی زیادہ ہے کاروباری لوگ مشینوں کو کرایہ پر لینے کی بجائے ان کو خریدنے اور ان کی قیمت پر سود ادا کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ جس طرح مشین استعمال کرنے سے درزی کی آمدنی میں اضافہ ہو گیا اسی طرح اور لوگ بھی اور قسم کی مشینوں یا اوزاروں کا استعمال اس لیے کرتے ہیں کہ اس سے ان کی آمدنی بڑھ جاتی ہے۔ مشینیں کیا ہیں؟ جس انداز کی ہوئی دولت کا مجموعہ ہیں۔ ان کے بنانے میں وقت لگتا ہے

اور انہیں تیار کرنے کی خاطر اس عرصہ کے لیے، صرفی اشیاء اور حاضر فائدہ سے اعتبار کرنا پڑے گا۔ بعض صاحب ثروت ایسے ہوں گے کہ ان کے لیے وقتی طور پر صرفی اشیاء سے احتراز آسان ہوگا اور بعض لوگ اپنی دھن میں مرشد ایسے بھی ملیں گے جو ایجاد ہی کو اپنی زندگی کا مقصد بنا رکھتے ہیں۔ اور اس کی مالی اجرت کے منتظر نہیں رہتے۔ لیکن ملکوں کی معاشی حاجات ایسے لوگوں سے پوری نہیں ہوتیں اور عوام سے امداد حاصل کیے بغیر مطلوبہ سرمایہ حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ مگر عوام کے لیے فوری اور صرفی ضروریات سے ہاتھ کھینچنا آسان نہیں ہوتا اور ان سے ایسا کہانے کے لیے تحریک کی ضرورت ہوتی ہے اور اسے عموماً سود کی شکل دی جاتی ہے۔ پیداواری سود کے دینے اور لینے کی وجہ کی یہ مختصر سی روک تھام ہے۔ معلوم نہیں اس سے آپ کی تسلی ہوگی یا نہیں۔ مگر اکثر اکی مالک سے باہر اسی نظریہ پر انحصار کیا جاتا ہے۔ تاہم مولانا صاحب کے سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں اس بحث میں الجھنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب ایک تاجر یا کارخانہ دار مزید سرمایہ حاصل کرنے سے اور فائدہ کما سکتا ہے تو وہ اس فائدے سے بے رغبتی اس کی قیمت یا اس کا کہانہ ادا کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ ایک ماہر اقتصادیات لکھتے ہیں: ”سود روپے کے استعمال کا اقسام ہے اور ہر قیمت کی طرح اسے رسد کے مقابلہ میں، نہ بہت اور نہ کم ہونا چاہیے نہ بہت نیچا“ (۱)۔ آپ نے اوپر کی بحث میں ملاحظہ فرمایا ہوگا کہ سرمایہ کی اجرت کے قائل تو اکثر علماء دین بھی ہیں مگر حصہ داری کی شکل میں۔ پس سرمایہ دار سرمایہ کے ساتھ کوئی جوہری چیز دیتا ہی ہوگا جس کی اجرت وہ منافع یا ربح کی شکل میں وصول کرنے کا مستحق سمجھا جاتا ہے

یہی جو ہر ہی چیز دائن کو سود کا استحقاق بھی عطا کرتی ہے۔ باقی رہ گئی یہ بات کہ ایک صورت میں اجرت شنبہ اور غیر معین ہے اور دوسرے میں متیقن اور معین، اعتراض کے اس پہلو کا جواب ہم دوسری جگہ (۱) پیش کر چکے ہیں اور اسے دہرانا نہیں چاہتے۔

آپؐ نے چاندی اور سونے کی ادھار خرید و فروخت کو سود قرار دیا۔ یہود دگنے اور چو گنے سود لینے کی ممانعت آئی۔ اس کے بعد آپؐ نے ہر جنس اشیاء کا باہم گھٹ بڑھ کر مبادلہ منع فرمایا۔ سہمہ میں غزوہ خیبر کے موقع پر مسلمانوں نے یہودی سوداگروں سے لین دین شروع کیا۔ اس وقت آپؐ نے اعلان فرمایا کہ سونے کو اشرفی کے بجائے گھٹا بڑھا کر بیچنا سود ہے^۱۔ اس حساب سے ربوا الفضل کے احکام ربوا مطلق کی حرمت یعنی سورہ بقرہ والی آیات سے پہلے کے ہیں۔ یہ آیات سہمہ یا سہمہ میں نازل ہوئیں اور ان میں سے آخری آیت یعنی والتقوا یومئذ تجلب منہ الی اللہ - سعید بن جبیر کی روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے صرف نو رات پہلے نازل ہوئی، لہذا ان احادیث کا مدعا احکام قرآنی کی تفسیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ان میں کسی چیز کو ربوا کہنے سے اس پر حرمت وارد نہ ہونی چاہیے اور اگر کسی طرز معاملہ کو حرام قرار دینا ہی مقصود تھا تو وہ مقصد اسے اس وقت ربوا کہنے سے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ چنانچہ جیسا سر سید احمد خاں نے لکھا ہے، اس کا مطلب بیع فاسد سے روکنا ہو گا (۳)۔ علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں: یطلق الربا علی کل بیع عہرہ یعنی ہر ممنوع بیع پر لفظ ربوا کا اطلاق ہوتا ہے (۴) اس لیے غالب گمان یہی ہے کہ احادیث ربوا الفضل میں لفظ ربوا بیع فاسد کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، اور اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ربوا الفضل کی بڑھوتری بھی حرام ہے، درست دکھائی نہیں دیتا۔

۱۔ سیرۃ النبی، جلد دوم، ص ۲۵۵، تفسیر القرآن زعمار بعد پھر ص ۲۱۰۔

۲۔ تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۹۸۔

۳۔ ہنامہ مکتونہ فیہ ص ۱۹۷، ص ۹۴۔

۷۲۔ ان دنوں عرب کے اپنے کوئی کئے نہیں تھے، اور دوسرے مالک کے لئے استعمال ہوتے تھے۔ چنانچہ سکوں کا استعمال لازماً محدود تھا۔ اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کا ذکر پیرا (۱۰۱) میں کیا گیا ہے۔ نیز سید مناظر احسن صاحب گیلانی لکھتے ہیں: "اسلام سے پہلے عربوں میں بھی عام طور پر چیز ہی سے چیز خریدنے یعنی بطریقہ Barter یا فقہ کی اصطلاح میں 'مقائضہ' کا دستور تھا" (۱)۔ اس لیے ہم جن اشیا کے مبادلہ کا دستور شاید عام ہو۔ مگر آج کل ایسے معاملات سے سابقہ بہت کم بڑتا ہے۔ اس لیے ان احکام کی عملی اہمیت زیادہ نہیں رہی۔ لیکن نظری حیثیت سے ان کی اہمیت بدستور قائم ہے، اور چونکہ ان کا اطلاق صرافہ پر بھی ہوتا ہے اور بعض اصحاب ان سے تجارتی سود کے بارے میں بھی استنباط کرتے ہیں اس لیے ان کا زیر غور لانا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ ربوا الفضل کے متعلق مختلف احادیث نیچے نقل کی جاتی ہیں۔ ترجمہ مولانا مودودی صاحب کی کتاب سود سے لیا گیا ہے:

عن عباد بن الصامت قال:	عباد بن صامت سے روایت ہے
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم	کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سونے
الذهب بالذهب والفضة	کا مبادلہ سونے سے اور چاندی کا چاندی
بالفضة والبر بالبر والشعير	سے اور گھوٹوں کا گھوٹوں سے اور جو کا
بالشعير والتمر بالتمر والمه	جو سے اور کھجور کا کھجور سے اور نمک
بالمه مثلاً بمثل سوا وسوا	کا نمک سے اس طرح ہونا چاہیے کہ
يبدأ بيد، فاذا اختلف هذا	جیسے کا تیسرا اور برابر برابر اور دست بہت

الاصناف فبيعوا كيف شئتم
اذ كان يدا بيد -

(احمد و مسلم)

ہو البتہ اگر مختلف اصناف کی چیزوں
کا ایک دوسرے سے مبادلہ ہو تو پھر
جس طرح چاہو بچو بشرطیکہ لین دین دست
بدست ہو۔

ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا سونے کا سونے سے، چاندی
کا چاندی سے، گیہوں کا گیہوں سے،
جَو کا جَو سے، کھجور کا کھجور سے، انگ
کا انگ سے مبادلہ جیسے کا تیا اور
دست بدست ہونا چاہیے۔ جس نے
زیادہ دیا یا لیا اس نے سودی معاملہ کیا،
لینے والا اور دینے والا دونوں گناہ میں برابر
ہیں۔ (ایک دوسری روایت میں ہے،
سونے کو سونے کے عوض اور چاندی کو
چاندی کے عوض فروخت نہ کرو مگر وزن
میں مساوی، جوں کا توں، اور برابر برابر۔
ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا سونے کو سونے کے عوض
نہ بچو مگر جوں کا توں، کوئی کسی کو زیادہ نہ
دے، اور چاندی کو چاندی کے عوض نہ
بچو مگر جوں کا توں، کوئی کسی کو زیادہ نہ
دے، اور نہ غائب کا تبادلہ حاضر سے
کرو۔

(۲) عن ابی سعید الخدری
قال: قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم: الذہب بالذہب
والفضة بالفضة والبر بالبر
والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر
والملح بالملح مثلاً بمثل یداً
بید، فمن زاد او استزاد فقد
اربی، الاخذ والمعطى فیہ
سواء (احمد و مسلم) رقی لفظ
لا تبیعوا الذہب بالذہب ولا
الوہق بالوہق الا وزناً بوزن مثلاً
بمثال سواء لبسواء (احمد و مسلم)

(۳) عن ابی سعید الخدری قال:
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
لا تبیعوا الذہب بالذہب الا
مثلاً بمثل ولا تشغروا بعضہا علی
بعض ولا تبیعوا الورق بالورق
الا مثلاً بمثل ولا تشغروا بعضہا
علی بعض ولا تبیعوا نھا نھا بآبار ولا بکھلم

(۴) عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والملح بالملح مثلاً بمثل یدابید فمن زاد استنجد فقد ابی الا ما اختلفت الوان۔
 (مسلم)

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کھجور کا مبادلہ کھجور سے گیہوں کا گیہوں سے، جو کا جو سے اور نمک کا نمک سے جوں کا توں اور دست بردست ہونا چاہیے۔ جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا اس نے سودی معاملہ کیا سوائے اس صورت کے جب اشیا کے رنگ مختلف ہوں۔

(۵) عن سعد بن ابی وقاص قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: سئل عن شواء التمر بالمرطب فقال: نعم، الرطب اذا يبس فقال نعم فنعم عن ذلك (مالک وترمذی وابو داؤد و نسائی ابن ماجہ)

سعد بن ابی وقاصؓ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا اور میں سن رہا تھا کہ خشک کھجور کا تر کھجور کے ساتھ مبادلہ کس طریقہ پر کیا جائے۔ آپؐ نے فرمایا: کیا تر کھجور سوکھنے کے بعد کم ہو جاتی ہے؟ سائل نے کہا ہاں۔ تب آپؐ نے سرے سے اس مبادلہ ہی کو منع فرمادیا۔

(۶) عن ابی سعید الحدادی قال کنا نؤنق تمر الجبعر وهو الخلط من التمر وکنا نبیع صاعین بصاع فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا صاعین بصاع ولا درہمین بدرہم۔
 (بخاری)

ابو سعید حدادیؓ کہتے ہیں کہ ہم لوگوں کو بالعموم اجرتوں اور تنخواہوں میں مخلوط قسم کی کھجوریں ملا کرتی تھیں اور ہم دو صاع مخلوط کھجوریں دے کر ایک صاع اچھی قسم کی کھجوریں لے لیا کرتے تھے۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ دو صاع کا مبادلہ ایک صاع سے کرو، اور نہ دو درہم کا

ایک درہم سے۔

ابوسعید خدری اور ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر کا تحصیلدار مقرر کر کے بھیجا وہ وہاں سے (مال گزاری میں) عمدہ قسم کی کھجوریں لے کر آیا۔ آنحضرتؐ نے پوچھا کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ اس نے کہا نہیں بارسول اللہ۔ ہم جو علیٰ ہلی کھجوریں وصول کرتے ہیں انہیں کبھی دو صاع کے بدلے ایک صاع کے حساب سے اور کبھی تین صاع کے بدلے دو صاع کے حساب سے اچھی کھجوروں سے بدل لیا کرتے ہیں۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا ایسا نہ کرو۔ میں نے ان غلط کھجوروں کو درہموں کے عوض فروخت کر دو پھر ابھی قسم کی کھجوریں درہموں کے عوض خرید لو۔ یہی بات آپؐ نے وزن کے حساب سے مبادلہ کرنے کی صورت میں بھی ارشاد فرمائی۔

ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ ایک دفعہ بلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں برتنی کھجوریں لے کر آئے، جو کھجور کی ایک بہترین قسم ہوتی ہے، آپؐ نے پوچھا یہ کہاں سے لے آئے؟ انہوں نے

(۷) عن ابی سعید و ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استعمل رجلاً علی خیبر فجاءہ بتمر جنیب فقال اکل تمر خیبر ہکذا۔ قال لا واللہ یا رسول اللہ، انا لناخذ الصاع من ہذا بالصاعین والصاعین بالثلث فقال لا تفعل بع الجمع بالدراہم ثم انبع بالدراہم جنیباً وقال فی المیزان ذلک۔ (بخاری و مسلم)

(۸) عن ابی سعید قال جاء بلال الى النبي صلى الله عليه وسلم بتمر برفي فقال له النبي صلى الله عليه وسلم من اين هذا۔ قال كان

عوض کیا ہمارے پاس گھٹیا قسم کی کھجور تھی
میں نے دو دو صاع دے کر یہ ایک
صاع خرید لی۔ فرمایا: یا میں! قطعی سود!
قطعی سود! ایسا ہرگز نہ کیا کرو۔ جب
تھیں اچھی کھجوریں خرید لی ہوئی تو اپنی کھجوریں
درہم یا کسی اور چیز کے عوض بیچ دو۔ پھر
اس قیمت سے اچھی کھجوریں خرید لو۔

فضالہ بن عبید کہتے ہیں کہ میں نے جنگ
خبر کے موقع پر ایک سونے کا جڑاؤ بار
۱۲ دینار میں خریدا پھر جو میں نے اس بار کو
توڑ کر ٹنگ اور سونا الگ الگ کیا تو اس کے
انداز ۱۲ دینار سے زیادہ کا سونا نکلا۔
میں نے اس کا ذکر بنی صلی اللہ علیہ وسلم سے
کیا۔ آپؐ نے فرمایا آئندہ سونے کا جڑاؤ
ریور سونے کے عوض نہ بیچا جائے جب
ٹنگ اور سونے کو الگ الگ نہ کر
دیا جائے۔

ابو بکر کہتے ہیں کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے
حکم دیا کہ چاندی کا چاندی سے اور سونے
کا سونے سے مبادلہ نہ کیا جائے مگر
برابری کے ساتھ۔ نیز آپؐ نے فرمایا
کہ چاندی کو سونے سے اور سونے کو
چاندی سے جس طرح یا جو بدل سکتے ہو۔

عندنا تمر بوی فبعت منہ
صاعین بصاع، فقال اوک
عین الربا عین الربا۔ لا تفعل
ولکن اذا اردت ان تشتري
فبع التمر ببيع آخر ثم اشتر
بد۔ (بخاری و مسلم)

(۲۹) عن فضالة بن عبید
قال اشتريت قلاوة يوم خيبر بتمري
عشر دینار فیها ذهب وخرز
ففصلتها فوجدت فیها اکثر
من اثني عشر دینارا فذكرت
ذلك للنبي صلی الله عليه
وسلم۔ فقال لا یباع حق
یفصل (مسلم نائی، ابوداؤد،
ترمذی)

(۱۰) عن ابی بکر قال نهی
النبي صلی الله عليه وسلم۔
عن الفضة بالفضة والذهب
بالذهب الا سواء بسواء واما ان
تشتري الفضة بالذهب كيف شئت
وتشتري الذهب بالفضة كيف شئت
(تماری و مسلم)

۷۴۔ سب سے پہلے یہ بات سمجھنی چاہیے کہ ہم جنس اشعار کے مبادلے کی اجازت اسی وقت ہے جب کہ مبادلہ دست بدست ہو یا اس وقت بھی ہے جب بیچ میں کچھ وقفہ پڑ جائے اور نسیہ یا قرض کی صورت نکل آئے؟ ان احادیث اور ان میں خاص کر حدیث نمبر ۴۴ کا جو ترجمہ کیا گیا ہے اس سے تو یہ خیال گزرتا ہے کہ تبادلہ دست بدست ہی ہونا چاہیے اور وقفے کی اجازت نہیں۔ مفتی محمد شفیع صاحب زیادہ واضح بات کہتے ہیں۔ وہ حدیث نمبر ۱۲۱ کے بارے میں فرماتے ہیں، ”پھر چیزیں جن کا ذکر اس حدیث میں کیا گیا ہے اگر ان چیزوں کا باہمی تبادلہ اور بیچ کی جائے تو اس میں کمی بیشی کرنا بھی دلو ہے اور ادھار کرنا بھی دلو ہے خواہ اس ادھار میں مفدار کی کوئی زیادتی نہ ہو بلکہ برابر برابر لیا دیا جائے“ (۱)۔ کنز الدقائق میں لکھا ہے کہ اگر آج (گیوں) دے اور مدت کے بعد عوض کے گیوں لے، یہ بھی حرام ہو گا (۲) ان ہندوگوں نے جو تناویل کی ہے اگر وہ درست ہے تو اس سے ایک عجیب صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب کا ایک غریب ہمسایہ ہے۔ اس کے ہاں گیوں ختم ہو جاتا ہے اور کھانے کو کچھ نہیں رہتا۔ وہ آپ سے درخواست کرتا ہے مجھے اس وقت دوسیر گیوں عنایت کر دیجئے۔ میں دو ایک دن میں واپس کر دوں گا۔ لیکن اس تناویل کے مطابق آپ اس کی درخواست قبول نہیں کر سکتے۔ کیا شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا منشا یہی تھا؟

۷۵۔ مختلف الجنس اشعار کے احوال تبادلہ کی مانعت کی وجہ بعض نے یوں بیان کی ہے: ”لیکن قرض کی صورت میں کمی بیشی کا معاملہ اس اندیشہ سے قائل نہیں ہو سکتا کہ اس کے اندر سود کا غبار شامل ہو جائے۔ مثالی کے طور پر

لحمہ من لہو، ص ۱۱۔

لاحسن المسائل ترجمہ کنز الدقائق مترجم محمد حسن صاحب مدینی کتاب البیوع، ص ۲۴۶

جو شخص آج انہی تولہ چاندی دے کر یہ طے کرتا ہے کہ مہینہ بعد ۵۰۰ ۸ تولہ چاندی کے بجائے ۲ تولہ سونا لے گا۔ اس کے پاس درحقیقت یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ ایک مہینہ بعد چالیس تولہ چاندی ایک تولہ سونا کے برابر ہوگی۔ لہذا اس نے چاندی اور سونے کے درمیان مبادے کی اس نسبت کا جو پیشگی تعین کر لیا یہ ہر حال ایک طرح کی سود خورانہ اور قمار بازارانہ ذہنیت کا نتیجہ ہے اور قرض لینے والے نے اسے قبول کیا تو اس نے بھی گویا جو اٹھیلا جس کی شاید ایک مہینہ بعد سونے اور چاندی کی باہمی نسبت ۲۰=۱ کی بجائے ۲۵=۱ ہوگا اس سے واضح ہو جانا چاہیے کہ اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ اگر سونے اور چاندی کی باہمی نسبت اس عرصہ میں بدل جائے تو فریقین میں سے ایک کو فائدہ ہو جائے گا اور دوسرے کو نقصان۔ لہذا ان دونوں نے جو اٹھیلا جس کی مانعت ہے۔ مگر یہ خطرہ تو بیع سلم کے ہر معاملہ میں رہتا ہے۔ جیسا آپ آگے چل کر پڑھیں گے بدینہ میں پھلوں میں دو دو تین سال کی سلم ہوتی تھی۔ یعنی پیشگی ادا کر کے لیے بے عرصہ کے لیے سودے کر لیے جاتے تھے۔ اس عرصہ میں قیمتیں چڑھ سکتی تھیں یا اتر سکتی تھیں اور اس طرح فریقین میں سے ایک کو فائدہ اور دوسرے کو نقصان ہو سکتا تھا۔ بالفاظ دیگر یہاں بھی وہی سود خورانہ اور قمار بازارانہ ذہنیت کار فرما تھی جس کا ذکر اوپر ہوا ہے مگر یہ شکل اس وقت بھی شرعاً جائز شمار ہوتی رہی اور آج کل بھی جائز شمار ہوتی ہے اس لیے جو وجہ مانعت بیان کی گئی ہے اس کی محنت مشکوک ہو جاتی ہے۔ ہماری دانست میں مانعت کی زیادہ معقول وجہ وہ ہے جسے آگے چل کر ہم گیلانی صاحب کی زبان سے بیان کر دیں گے۔

۷۶۔ ربوا الفضل کی احادیث سے یہ قیاس گزرتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذہن اقدس اسی طرف مائل تھا کہ ہم جنس اشیاء کے مبادلہ میں تغاضل برتا ہے۔ لیکن جب قرآن میں اس بارے میں حکم نازل ہوا تو اس نے حرف ربوا النسبہ حرام قرار دیا اور دست بدست مبادلے کے بارے میں سوائے اس کے اور کچھ نہ کہا کہ احل اللہ البیع و حرم اللہ با ان احکام کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے درمیان جو قحوط اس وقت پڑا اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم آپ سے یہ دریافت نہ فرما سکے کہ آپ کے پہلے فرمان اب کہاں تک ناطق رہیں گے۔ وقت کی تنگی، دوسرے اہم امور کی بھرمار، جلال و تقدس رسالت سب نے مل کر صحابہ کو وضاحت حاصل کرنے سے مانع رکھا۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے بہتر لوگ نہیں دیکھے۔ انھوں نے پورے عہد رسالت میں حرف تیرہ سوال کیے اور وہ سب کے سب قرآن سے تعلق رکھتے تھے“ (۱)۔ یہی سکوت شاید اس بات کا ذمہ دار ہے کہ یہ احادیث ابھی تک ہمارے مجموعوں میں موجود ہیں اور وجہ اشکال بنی ہوئی ہیں۔ یہ اشکال آج کل کا پیدا شدہ نہیں بلکہ ابتدائے اسلام سے چلا آرہا ہے اس بارے میں حضرت عمرؓ کے دو قول اور نقل کیے جا چکے ہیں۔ انھیں سے منسوب ایک روایت مولانا محمد شفیع صاحب نے پیش کی ہے اور وہ یہ ہے: ”حضرت فاروق اعظمؓ نے ایک روز خطبہ دیا جس میں فرمایا: تم لوگ یہ سمجھتے ہو کہ ہم ابواب ربو کی قسین نہیں جانتے اور بلاشبہ اگر مجھے اقسام ربو کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے تو وہ اس سے زیادہ محبوب ہے کہ پوری سلطنت مصر اور تعلقات مصر کی مجھے حاصل ہو لیکن اس کے یہ معنی

نہیں کہ ربو کی حقیقت بھی مبہم ہے، ربو کی بہت سی اقسام ایسی ہیں جو کسی پر
 غنی نہیں مگر ان کے ایک قسم ربو کی یہ ہے کہ جانوروں میں بیج سلم (یدھنی)
 کی جائے، اور ایک یہ ہے کہ پھلوں کی بیج ان کے کچا ہونے کی حالت میں پکنے
 سے پہلے کر دی جائے اور یہ کہ سونے کو چاندی کے بدلے میں ادھار پر فروخت
 کیا جائے“ (۱)۔ اسی طرح حضرت معاویہؓ کے متعلق مشہور ہے کہ ان کے
 عہد امارت میں ایک جہاد میں مغلہ مال غنیمت چاندی اور سونے کے سامان
 بھی نکلے جن کی لوگ باہم خرید و فروخت کر رہے تھے حضرت ابو عبادہؓ
 نے لوگوں کو متنبہ کیا کہ سونے کو سونے سے برابر وزن پر اور چاندی کو چاندی
 سے برابر وزن پر اور چاندی کو سونے سے دست بدست فروخت کرنے
 میں کوئی مضائقہ نہیں دراصل حالیکہ چاندی زیادہ ہو مگر ادھار ٹھیک نہیں۔
 جس نے زیادہ چاہا یا یا اس نے ربو لیا۔ جب اس خطبہ کا قصہ حضرت
 معاویہؓ نے سنا تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا کوئی زمانہ
 نہیں ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جائے جو ابو عبادہؓ نکالتے ہیں۔ ربو الفضل
 کی ممانعت کے عملی نفاذ کے بارے میں جو اختلافات شروع ہی سے قائم تھے
 اسلام میں رہے ہیں ان کے پیش نظر سر سید احمد خاں کا استنباط کہ ربو الفضل کی
 احادیث میں لفظ ربو بیع فاسد کے معنی میں استعمال ہوا ہے قابلِ اعتبار
 ہے۔

۷۷۔ ادھر کے پیرا میں حضرت عمرؓ سے جو روایت نقل کی گئی ہے اس میں
 جانوروں کے بیج سلم، کو اور پھلوں کو پکنے سے پہلے بیچنے کو ربو کہا گیا ہے۔
 ایک حدیث سے مناجیہ فقہاء (۲) اس میں پھل کٹنے سے پہلے پھل کے
 درختوں کو بیچنے کو ربو کہا گیا ہے۔ موطا میں مذکور ہے امام مالک تک یہ بات

پہنچی کہ مردان بن حکم کے عہد حکومت میں لوگوں کو سندیں ملیں، ہمارے غلہ کی لوگوں سے ان سندوقوں کو بچا ایک دوسرے کے ہاتھ قبل اس کے کہ غلہ اپنے قبضے میں لائیں تو زید بن ثابت اور ایک اور صحابی (ابو ہریرہ) مردان کے پاس گئے اور کہا کہ کیا تو ربوہ کو درست جانتا ہے اسے مردان۔ مردان نے کہا معاذ اللہ کیا کہتے ہو انہوں نے کہا کہ یہ سندیں جن کو لوگوں نے خرید یا بھر خرید کر دوبارہ بچا قبل غلہ لینے کے۔ مردان نے چونکہ اردوں کو بھیجا کہ وہ سندیں لوگوں سے چھین کر سندوقوں کے حوالہ کر دیں (۱)۔ ان مثالوں سے ظاہر ہے کہ جانوروں کو پیشگی سے کر سچنے، بھلوں کے درختوں کو بھلوں کے پکنے سے پہلے سچنے اور غلہ کو قبضہ میں لانے سے پہلے سچنے کو ربوہ کہا گیا ہے۔ یہ تینوں مثالیں بیع کی ہیں اور ان میں تعاضل کا نام و نشان بھی نہیں۔ بظاہر مقصد یہ ہے کہ فریقین کو انجانے نقصان سے بچایا جائے۔ پس ان روایات میں ربوہ کے معنی بیع فاسد ہی زیادہ موزوں ہوں گے اور یہی معنی ہیں جو ربوہ افضل کی سب احادیث میں چپاں ہو جاتے ہیں۔

۷۸۔ ہمارے علمائے کرام کا کہنا ہے کہ ہم جنس اشیاء کے کمی اور بیشی کے ساتھ مبادلہ کرنے سے اس ذہنیت کے پرورش پانے کا اندیشہ ہے جو بالآخر سود خواری اور ناجائز نفع اندوزی تک جا پہنچتی ہے (۲)۔ لیکن ذرا غور فرمائیے کہ اگر ایک ہی جنس کی اعلیٰ اور ادنیٰ قسم برابر برابر ہی بدلی جاسکتی ہے تو کیا اس کا نتیجہ یہ نہ ہو گا کہ طاق و در لوگ اپنی ادنیٰ چیز کے بدلے کمزور لوگوں کو اپنی اعلیٰ چیز دینے پر مجبور کرنے کے کوشتاں رہیں گے اور اس سے غصب کی ذہنیت پرورش پائے گی۔ چنانچہ ہمارا خیال ناقص یہ ہے کہ ایت

۱۔ مودود ترجمہ علامہ وحید الزمان صاحب، ص ۵۵۶۔

۲۔ سود، از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، ص ۱۰۶۔

احل اللہ البیع و حوم الوبوا کو احادیث ربو الفضل کا نسخ سمجھنا چاہیے۔ یہ خیال کچھ ایسا نوکھا نہیں ہے بلکہ پہلے بھی علماء کے زیر غور رہا ہے۔ مثلاً امام شافعیؒ اپنی کتاب ”الرسالہ“ میں فرماتے ہیں کہ اگر قرآن کو حدیث کا نسخ مان لیا جائے تو قرآن مجید کی آیت احل اللہ البیع و حوم الوبوا سے ہر قسم کی بیع حلال ہو سکتی ہے (۱)۔ حالانکہ ربو الفضل والی احادیث سے ظاہر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی بعض صورتوں کو ناجائز قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ لازم آتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کا مقصد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی سنت کو منسوخ کرنا ہو تو اس حکم کی پیروی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک نئی سنت قائم کرنا ہوگی جو پہلی سنت کو منسوخ کرے (۲)۔ گو ہم اس بات کے قائل نہیں کہ جب تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود نسخ کا اعتراف نہ فرمالیں اللہ تعالیٰ کا حکم ان کی سنت کو منسوخ نہیں کرتا لیکن ربو کے بارے میں یہ الجھن پیدا نہیں ہوتی کیونکہ ایک نسخ حدیث موجود ہے۔ حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ ان سے اسامہ بن زیدؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ربو صرف نسیہ میں ہے (۳)۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم احل اللہ البیع و حوم الوبوا کی تعمیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اعلان فرمادیا۔ لیکن اس اعلان کے باوجود احادیث ربو الفضل کو اب تک ہماری فقہ میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ اس کی دو وجوہ بیان کی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ سرسید احمد خاں نے واضح کر دیا ہے کہ یہ خیال غلط ہے (۴)۔

۱۔ احمد محمد شاہ ایدضین۔ مطبوعہ مصر ۱۳۵۰ھ۔ ص ۱۱۱، پیرا ۲۲۲۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۱۰، پیرا ۲۲۰۔

۳۔ ایضاً ص ۲۷۸، پیرا ۶۹۲۔ ۴۔ سلسلہ احمدیہ تفسیر القرآن ج ۱ ص ۲۹۰۔

لیکن اگر درست ہو تو بھی اس کا صحت حدیث پر اثر نہیں پڑتا۔ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا رویہ چاہے کچھ بھی ہوا انھوں نے یہ تو کبھی نہیں کہا کہ حضرت اسامہؓ نے یہ حدیث ان سے بیان نہیں کی۔ حضرت اسامہؓ کے ثقہ ہونے میں کسی شک نہیں اور اس حدیث کو اب بھی صحیحین میں جگہ حاصل ہے۔ دوسری یہ کہ جیسا امام شافعیؒ نے بھی فرمایا ہے، اس حدیث کو صرف ایک راوی نے بیان کیا ہے اور بڑا الفضل کی احادیث کے راوی پانچ صحابہ کرام ہیں اور گو حضرت اسامہؓ کہتے ہی ثقہ ہوں! پانچ سائے توں تو ایک کے توں پر ترجیح دی جائے گی!۔ لیکن اس دلیل میں یہ بات نظر انداز ہو گئی ہے کہ حضرت اسامہؓ کی حدیث کی تائید قرآن مجید سے ہوتی ہے جو اعزاز دوسری احادیث کو حاصل نہیں۔ اس لیے مسوق الذکر کو باقی سب سے دور کرنا چاہیے۔ رادرچونکہ اغلباً یہ سب سے بعد کی ہے اس لیے پہلی احادیث کی ناسخ تصور ہو گئی۔ چنانچہ ہم دوبارہ عرض کرتے ہیں کہ بڑا الفضل کی احادیث کو جن میں بیع کے بعض معاملات کو دہلے سے تشبیہ دے کر ان کو ممنوع قرار دیا گیا ہے منسوخ سمجھنا چاہیے۔

۹۔ صحیح بخاری سے چند احادیث نقل کی جاتی ہیں:

(۱) قال تقدم النبي صلى الله عليه وسلم
المدينة وهم يسلفون في الشمار
الستين والثلاث فقال اسلفوا في
الشمار في كيل معلوم الى اجل
معلوم۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ
نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے اور
لوگ پھلوں میں دو یا تین سال کی سلم کرتے
تھے تو آپؐ نے فرمایا پھلوں میں صین انداز
میں مدت صحیحہ کے وعدے پر سلم کی کرو۔

(۲) العریا فخذ کانت توهب
یزید نے سفیان بن حسین سے نقل کیا کہ

عزایا کجور کے درخت ہوتے تھے جو سب کو
کو دیے جاتے تھے مگر وہ اس کے پکنے
کا انتظار نہ کر سکتے تھے تو انھیں اس بات
کی اجازت دی گئی کہ جس قدر کجور کے عصف
چاہیں بچ دیں۔

نزد بن ثابت سے روایت کی کہ ذکریٰ رسولؐ
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھلوں
کی خرید و فروخت کرتے تھے۔ جب کاشنے
کا وقت آجاتا تو خریدار تقاضا کرنے آتے
خریدار کہتا بھل کو دمان ہو گیا۔ اس کو مراض
ہو گیا۔ قشام ہو گیا۔ (دمان، مراض، قشام
درختوں کی بیماریوں کے نام ہیں) اس قسم
کی دیگر آفتوں کا ذکر کرتے اور بھگتاتے
تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب
اس قسم کے مقدمات کثرت سے آنے لگے
تو آپؐ نے فرمایا کہ بھلوں کو نہ بچو جب تک
کہ پھل کی بختگی ظاہر نہ ہو، اور یہ آپؐ نے
مشورہ کے طور پر فرمایا، اس لیے کہ کثرت
سے مقدمات آنے لگے تھے۔

محمد بن ابی النجالد سے روایت ہے کہ انھوں

للمساکین فلا يستطيعون ان
ينتظروا بها رخص لهم ان
يسعوا بما شاؤا من الثمر۔

(۳) قال كان الناس في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتبايعون التمار فاذا جد الناس
وحضر تقاضيه قال المبتاع
انه اذا اصاب الثمر الدمان
اصابه مراض اصابه قشام
غائبات يحتجون بها فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم
لها كثرت عندها الخصومة في
ذلك فاما لا فلا يتبايعوا حتى
يبعد وصلاح الثمر كما المشورة
يشير بها لكثرة خصومتهم۔

(۴) قال بعثني عبد الله بن

مشدا و ابوہریرہؓ الی عبد اللہ
ابن ابی اوفیؓ فقال سلہ ذل کان
صحی ب النبی صلی اللہ علیہ
وسلم فی حدیث النبی صلی اللہ علیہ
وسلم یسلفون فی الخطۃ قال
عبد اللہ کنا نسلع بنبیع
اہل الشام فی الخطۃ والشعیر
والزیت فی کیل معلوم الی
اجل معلوم، قلت الی من
کان اصل عندہ، قال ما
کنا نسلعہم عن ذلک، ثم
بعثانی الی عبد الرحمن بن
ابنزیؓ فسألتہ فقال کان
اصحاب البی صلی اللہ علیہ وسلم
یسلفون علی عهد النبی صلی اللہ
وسلم ولیرسألہما لہ حدیث ام لا (۱)

نے عبد اللہ بن ابی اوفیؓ سے دریافت کی
کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں
لوگ گھوڑوں میں بیع کرتے تھے۔ عبد اللہ
نے کہا اہل شام کے کاشتکاروں سے
گھوڑوں، بخوادریٹل میں مدت معینہ تک
کے لیے مقررہ ماپ اور وزن میں بیع
کیا کرتے تھے۔ میں نے پوچھا ان لوگوں
سے کرتے تھے جن کے پاس اصل مال
موجود ہوتا۔ انہوں نے کہا ہم ان سے
اس کے متعلق نہیں پوچھتے تھے۔ پھر مجھے
عبد الرحمن بن ابنزیؓ کے پاس بھیجا تو میں
نے ان سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا
کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ان کے
زمانہ میں سلم کہا کرتے تھے اور ہم ان سے
نہیں پوچھتے تھے کہ ان کے پاس کھیتی ہے
یا نہیں۔

حدیث نمبر ۱۱۱۱ بتاتی ہے کہ بیع سلم دو دو تین تین سال کی مدت کے لیے
بھی ہوتی تھی۔ ایسے لمبے عرصہ میں اشیاء کی قیمت میں اتنا بڑھاؤ کا امکان قوی
ہے اور اس صورت میں فریقین میں سے ایک کو ضرر نقصان ہو گا مگر اس
بنا پر بیع کو فاسد قرار نہیں دیا گیا۔ حدیث نمبر ۲ سے ظاہر ہے کہ بھلوں کو بچنے
سے پہلے بیچنے کی جو ممانعت تھی اس پر سختی سے عمل نہ ہوتا تھا۔ نیز ان کچی گھوڑوں

کے عوض برابر کی بچی کھجوریں تو نہ ملتی ہوں گی اور کمی بیشی کی اجازت دی گئی ہے۔ حدیث نمبر ۳ سے واضح ہے کہ یہ ممانعت بطور مشورہ کے ملتی اور اس کا سبب یہ تھا کہ مقدمات کثرت سے آنے لگے تھے۔ حدیث نمبر ۴ سے پتہ چلتا ہے کہ غلہ کو بیچنے سے پہلے قبضہ میں لانے کی جو شرط ہے عملاً اس میں بھی سختی نہیں برتی جاتی تھی۔ ان صحیح احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جن معاملات کو ربو کہہ کر ان کی حرمت پر دلائل کی جاتی ہے ان کے متعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے زمانے میں نرم برتاؤ اور متنازعہ عمل کی شہادت موجود ہے۔ ان حالات میں ربو الفضل کے معاملات میں حرمت پر اصرار ایک قسم کی زیادتی ہے۔

۸۰۔ سید مناظر احسن صاحب گیلانی نے احکام ربو الفضل کی ایک توجہ پیش کی ہے جو قابل غور ہے۔ وہ لکھتے ہیں، ”اس میں اگرچہ ایک گونہ دشواری ضرور ہے، لیکن جہاں تک میرا ذاتی خیال ہے اس میں منہا معاشیات کے ایک خاص پہلو کی طرف بھی لوگوں کو توجہ دلائی جا رہی ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ ایسے مالک جن کا تمدن و حضارت سے زیادہ تعلق نہیں ہوتا ان میں چیزوں کو بھلے سکون کے خریدنے کے چیز ہی سے چیز کے لین دین کا دستور عموماً جاری رہتا ہے۔ ابن قیم کا بیان ہے الاسیما اهل العمود والبدای فاما یتناقلوا الطعام بالطعام یعنی خصوصاً خیمہ میں رہنے والے اور صحرا کے باشندے وہ لوگ عموماً غلہ کو غلہ سے بدلتے ہیں۔ اسلام سے پہلے عربوں میں عام طور پر چیز ہی سے چیز خریدنے یعنی بطریق (Barter) یا فقہ کی اصطلاح میں ”مقائضہ“ کا دستور تھا اسلام ان ذرائع سے بتدریج اس رواج کو بھی گھٹانا چاہتا تھا علل معاشیات جانتے ہیں کہ معاشی ارتقاء میں مبادلہ (Exchange) کے اس طریقے کے بدل دینے میں کتنا دخل ہے“ (۱)۔ ممکن ہے کہ ہم جن چیزوں کے مبادلہ میں تناضل اور غیر جن اشیاء کے مبادلہ میں وقفہ کی ممانعت فرمانے سے اس اصلاح کا آغاز کرنا مقصود ہو اور چونکہ یہ اصلاح ہماری دنیا میں پوری طرح سے کارفرما ہے اس لیے ان احکام پر عمل کا بوقت نہیں رہا۔

آٹھواں باب

بعض دوسرے مذاہب کے احکام ربو

۸۱۔ قرآن مجید میں یہودی سختی کی جو وجوہ بیان ہوئی ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ وہ ربو لیتے تھے حالانکہ ان کو اس سے منع کیا گیا تھا۔ تورات میں مندرجہ ذیل احکام ملتے ہیں۔

اجبار۔ باب ۲۵ درس ۳۵-۳۶۔ اگر تیرا کوئی بھائی مفلس ہو جائے اور وہ تیرے سامنے تنگ دست ہو تو اسے سنبھالنا۔ وہ پردیسی اور مسافر کی طرح تیرے ساتھ رہے، تو اس سے سود یا نفع مت لینا۔ بلکہ اپنے خدا کا خوف کھانا کہ تیرا بھائی تیرے ساتھ زندگی بسر کر سکے۔ تو اپنا مویہ اسے سود پر مت دینا اور اپنا کھانا بھی اسے نفع کے خیال سے نہ دینا۔ خراج ۲۲: ۲۵۔ اگر تو میرے لوگوں میں سے جس کسی کو جو تیرے آگے محتاج ہیں کچھ قرض دیوے تو اس پر بہت تقاضا مت کر اور اس سے ربو مت لے۔۔۔۔۔ اگر تمھارا بھائی تمھارے بیچ میں محتاج و تہی دست ہو جائے اور دست گیری کے قابل ہو تو اس سے سود اور نفع مت لے، تو اسے سودی قرض مت دے نہ نفع کے لیے کھانا کھلا۔

استغفار ۳۳-۱۹-۲۰ اور تو اپنے بھائی کو سودی روپے اور سودی

ب:۔ بعض دوسرے مذاہب کے احکام رہا ۱۳۵

طعام یا کوئی چیز عاریتاً ۲۰ ر قرض مت دے۔ تو اجنبی کو سودی قرض دے سکتا ہے پر اپنے بھائی کو سودی قرض مت دیجیو۔ تاکہ غذا و لذتیرا خدا، اس زمین پر جس کا تو وارث ہونے جاتا ہے تجھ کو ہر اس کام میں برکت دے جس میں تو دست انداز ہو۔

ان اقتباسات سے بظاہر یہ استنباط جائز معلوم ہوتا ہے کہ:
(۱) مماثلت اپنے بھائی سے رہا لینے پر حقیقی اجنبی سے نہیں، اور
(۲) چونکہ کسی چیز کو عاریتاً یا قرض دینے سے منع کیا گیا ہے یعنی اسے خیرات کرنے کو کہا گیا ہے اس لیے کماں یہی ہے کہ جس کو خیرات دی جائے گی وہ محتاج و تہی دست ہو گا اور ایسے شخص کا قرض بھی صرفی و احتیاجی ہو گا۔

اب، انجیل کہتی ہے:
متی ۲۵: ۲۶ کی تمثیل میں ایک مالک نوکر کو عمامت کرتے ہوئے کہتا ہے: ”پس تجھے مناسب تھا کہ میرے روپے صرافوں کو دیتا کہ میں ایسا مال سود سمیت پاتا۔“

لوقا ۲۲ میں تمثیل ذیل بیان ہوئی ہے: تو نے میرے روپیوں کو صرف کی کوٹھی میں کیوں نہ رکھا کہ میں آگے اسے سود سمیت پاتا۔

انجیل کے ان درسون سے ثابت ہوتا ہے کہ مسیحی شریعت میں سود لینا ممنوع نہ تھا۔ لیکن بعد میں اغلب مسلمانوں کی پیروی کرتے ہوئے، لوقا درس، ۶: ۳۵، ۳۴ کی بنا پر دوسرے کھوکھ و نیا میں سود ممنوع رہا۔ اس کی کلی غایت ۱۹۵۰ء میں ہوئی اور بالآخر ۱۹۵۰ء میں ہٹا دی گئی۔ اس کے متعلق تفصیل آگے آئے گی مگر لوقا کا درس مذکور یوں ہے:

”اگر تم ان ہی کا بھلا کرو جو تمہارا بھلا کریں تو تمہارا کیا احسان ہے؟ کیونکہ گناہگار بھی ایسا کرتے ہیں۔ اور اگر تم ان ہی کو قرض دہن سے وصول کرنے کی امید رکھتے ہو

نوتھار کیا احسان ہے؟ گناہگار بھی گناہگاروں کو قرض دیتے ہیں تاکہ پورا وصول کر لیں۔ مگر تم اپنے دشمنوں سے محبت رکھو اور بھلا کرو اور بغیر ناامید ہوئے قرض دو تو تمھارا جو بڑا ہو گا اور تم خدا تعالیٰ کے بیٹے ٹھہر دے گے کیونکہ وہ ناشدوں اور بردوں پر بھی مہربان ہے۔“

آپ دیکھتے ہیں کہ اس درس میں سود کا ذکر نہیں بلکہ یہ تاکید کی گئی ہے کہ اصل کی واپسی کی امید رکھے بغیر قرض دو۔ ایسی تعلیم کا مقصد ناوار اور حاجت مند کی اعانت ہی ہو سکتا ہے۔ پھر بھی کلیسا نے اس کی بنا پر سالہا سال تک پیداواری سود کو بھی حرام قرار دے رکھا، اور یہ ہماری طرح صرف تقلیدی طور پر نہیں بلکہ لمبی بحث و تحقیق کے بعد۔

(ج) ہندوستان کے شارع اعظم منو کے قانون منوسمرتی میں مندرجہ ذیل احکام ملتے ہیں:

اولیاء اشوک ۱۴۰ بشتہ ٹ کیا ہو اسود جو روپیہ کو بڑھانے والا ہے اس کو ترک کریں۔ سو روپیہ کا ایک حصہ یعنی فی صدی ایک روپیہ چار آنہ مقرر کریں۔

اشوک ۱۴۱ خواہ اچھے لوگوں کا دھرم خیال کر کے فی صدی دو روپیہ مانگ لیں۔ اس کے لینے سے درستہ پانی نہیں ہوتا۔

اشوک ۱۴۲ برہمن سے فی صدی دو روپیہ۔ کستری سے تین روپیہ دوچار سے چار روپیہ، شودر سے پانچ روپیہ سود مانگ لیں (۱)۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے پانچ روپیہ مانگنا یا ساٹھ فی صدی سال تک اجازت تھی۔ اس سے زائد شرح سود کو قرآن کے اعضا فامضاعفہ کی طرح بشتہ ٹ اور منوع قرار دیا گیا تھا۔

۸۲۔ یہود زراعت پریشہ لوگ تھے۔ فصل کی خرابی یا کسی عزیز یا دوست کی ضمانت ان کے قرض کا سبب ہوتی تھی۔ بعد میں حکومت کے ٹیکس یا بیردنی حکمرانوں کے خراج کا بھی پتہ چلتا ہے۔ عہد نامہ قدیم میں ہی اسباب مذکور ہیں اور ایسے قرضوں کا ذکر نہیں ملتا جو شاہ خرچی یا سستی و کام چوری کا نتیجہ ہوں۔ مزید برآں تجارتی قرض جو قرض لینے والے کے لیے بھی نفع آدر ہو سکتے ہیں اسرائیلیوں میں نہیں پائے جاتے۔ حالانکہ بابل والوں میں وہ اس سے عرصہ پہلے موجود تھے۔ اس سے یہ استنباط جائز ہو گا کہ یہودیوں کو جس سود سے منع کیا گیا تھا اس کا تعلق زراعت سے تو ہو سکتا ہے مگر پیداواری کاموں سے نہیں۔

۸۳۔ جہاں یہودی اور عیسائی علماء سود کے سوال کے ہر پہلو پر صدیوں سے غور کر رہے ہیں، علماء اسلام نے اس کے فتنی پہلو کے علاوہ باقی پہلوؤں پر بہت کم بحث کی ہے۔ ریدرناظر احسن صاحب گیلانی فرماتے ہیں: "حرمت سود پر علماء اسلام نے عقلی بحث اور تنقید کو ضروری خیال نہیں کیا۔ بے دلیل جس کو دنیا مان رہی تھی، اس لیے مان رہی تھی کہ اسلام اس کو وہی منوانا چاہتا تھا، ظاہر ہے کہ خواہ مخواہ پھر اس کے استدلال اور بحث کی الجھنوں میں لوگوں کو الجھنے کی ضرورت ہی کی تھی؟ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ فقہ کی ان تمام کتابوں میں ربو کی عام اور مردج صورت کا تذکرہ صحیح معنوں میں گویا نہیں کیا گیا۔ بلکہ قرآن اور حدیث ہی کی تصریحات کو اس کے لیے کافی سمجھا گیا ہے"۔ امام فخر الدین رازی پہلے شخص ہیں جنہوں نے سود پر معاشی نقطہ نظر سے بحث کی لیکن ان کی بحث بھی مقابلہ سطحی ہے مگر جو علماء مسلمانوں نے چھوڑا اس کو مسیحی

مشکلیں (Scholastic School) نے بطور احسن پڑکیا، اور اس پر بہت کچھ لکھ کر پھوڑ گئے۔ چونکہ ان کا نظریہ اسلامی احکام کی فقہی تفسیر سے ملتا جلتا ہے اور ہمارے خیال میں ضرور اس سے متاثر ہوا ہو گا، اس لیے اس کا مطالعہ ہمارے لیے دلچسپ اور سبق آموز ہونا چاہیے۔ دور متوسط سے سام طور پر پانچویں صدی عیسوی سے بعد کا تقریباً ہزار سال کا عرصہ مراد لیا جاتا ہے جو سقوط روم سے سقوط قسطنطنیہ تک پھیلا ہوا ہے۔ پانچویں صدی عیسوی میں جب رومن امپائر (Roman Empire) ختم ہوئی تو یورپ کے بیشتر حصے کی سیاسی، تمدنی، اور معاشی وحدت پارہ پارہ ہو گئی اور یہ علاقہ کئی چھوٹے چھوٹے حصوں میں بٹ گیا۔ مرکزی اقتدار اور نظام کے ٹوٹ جانے سے سفر اور تجارت کی راہوں میں خطرات حاصل ہو گئے اور بڑے پیمانہ پر تجارت، جہاں تک یہ پہلے موجود تھی، مابود ہو گئی۔ مشکلیں کا مذہب اسی زمانے کی پیداوار ہے۔ عدم امن و نظام اور خطرات راہ کے لحاظ سے یہ زمانہ عرب کے زمانہ جاہلیت سے ملتا جلتا ہے۔ سود کے متعلق ان کی تعلیم کا آغاز ۵۵۰ء کے لگ بھگ ہوا۔ اسلامی دنیا میں یہ وقت عباسیوں کے دور حکومت کی ابتدا کا تھا۔ شروع میں سود کی ممانعت موسوی شریعت پر رکھی گئی مگر تین سو سال کے بعد انجیل لوقا کے درس ۶: ۳۵ کو شامل کر لیا گیا اور اس کی بنا پر کلیسا نے فیصلہ کیا کہ بغیر منصفانہ حق کے قرض پر سود لینا منع ہے مگر یہ سوالات کہ منصفانہ حق کیا ہے اور قرض سے اصطلاحاً کیا مقصود ہے ہمیشہ موضوع بحث بنے رہے، اور یہ بحث معاشی تبدیلیوں سے متاثر ہوتی رہی۔ ارسطو کا قول کہ رومیہ بانچھ ہے مشکلیں کے نظریے کی جان ہے اور پندرھویں صدی عیسوی تک ان کے مالی مذہب کا جزو ایمان دیا۔ کارڈینل شلطان (Cardinal Cajetan) متوفی ۱۵۳۴ء عیسوی نے روپے کے بانچھ پن سے انکار کر کے سود کے اخلاقی جواز کے امکانات پیدا کر دیے۔ تاہم اب بھی بعض ماہرین

اقتصادیات ارسطو کے حامی ہیں لیکن دہ اسلام نے ثمن پر زکوٰۃ کو فرض قرار دے کر اس نظریے کی تکذیب کر دی اور ہمارے لیے اس سوال کا حل آسان کر دیا۔ ثمن کے مقررہ ہونے سے مشکلیں کی کھڑکی کی ہوئی عمارت کی بنیادیں کھوکھلی ہو جاتی ہیں۔

۸۴۔ عقلی دلائل میں مشکلیں نے طبعی قانون پر بڑا زور دیا ہے۔ اس سے مراد وہ قانون ہے جس کے ذریعہ انسان کا ضمیر اچھے اور بُرے میں تمیز کرتا ہے اس سے اور ثمن کے بانٹنے سے انھوں نے چند اصول وضع کیے مثلاً،
الف، ایک شخص دوسرے شخص کا مال اس کی رضا مندی کے بغیر نہیں لے سکتا۔

ب (Consumptible) اشیا کا استعمال اور ملکیت ایک ہی ہیں۔

ج (Fungible) اشیا کی قدر (Value) جامد (Fixed) ہوتی ہے (د) ثمن بچا نہیں جاتا اس لیے قانون رسد و طلب کا اطلاق اس پر نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب ایک شخص دوسرے کو روپیہ قرض دیتا ہے تو اس کو اس کے استعمال کا حق بھی دیتا ہے اس لیے شق د ب کے ماتحت وہ اس کی ملکیت بھی اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ جب یہ روپیہ مفروض کی ملکیت ہوگی تو جو نفع وہ اس سے کمائے گا اس کی ملکیت ہوگا اور شق د ا کے ماتحت قرض خواہ کا اس میں کوئی حق یا حصہ نہ ہوگا۔ مثلاً اشیا ردہ ہیں جن کا ایک حصہ یا ایک قسم دین میں اسی نام کی اشیا کے دوسرے حصے یا قسم کی جگہ لے سکتی ہے۔ اس لیے شق د ج کے ماتحت ایک روپیہ اور دوسرا روپیہ، اعلیٰ قسم کے گیہوں کا ایک سیر اور ادنیٰ قسم کے گیہوں کا ایک سیر اپنی قدر (Value) میں برابر

سرا بہ ہونا چاہیے۔ اسی طرح آج ایک روپیہ اور کل ایک روپیہ یا آج ایک سیر گیوں اور کل ایک سیر گیوں کی قدر بھی ایک ہی ہونا چاہیے۔ بڑھوتری یا کمی جائز نہیں۔

۸۵۔ ان قوانین کی بنا اگر صرف عقلی دلائل پر ہوتی تو وہ اتنے عرصہ تک نہ چل سکتے تھے کیونکہ وہ ستم سے محروم نہیں تھے۔ مثلاً فصل کے منڈی میں آنے کے وقت گیہوں کی قیمت کم ہوتی ہے اور بعد میں چڑھ جاتی ہے۔ لیکن چونکہ ان کو کلیسا کی اعانت اور اس وقت کے معاشی حالات کی موافقت حاصل تھی وہ عرصہ دراز تک نافذ رہے۔ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں یورپ کے حالات حضرت مسیح علیہ السلام کے وقت کے معاشی حالات سے قدے ملتے جلتے تھے۔ قریب قریب سب معاش کے ذریعے زمین سے وابستہ تھے جو قرض لیے جاتے تھے وہ زمیندار کی ضروریات کو پورا کرنے یا صرفی قسم کے ہوتے تھے۔ زمیندار کو قرض دینے والا بھی عام طور پر بڑا زمیندار ہی ہوتا تھا۔ اگر ایسے قرضوں کے سود پر کڑی نگرانی نہ رکھی جاتی تو بڑے زمیندار چھوٹے زمینداروں کو نکل جاتے۔ پاکستان کے قیام سے پہلے پنجاب میں بھی حکومت نے زمینداروں کو قرض کی تباہی سے بچانے کے لیے قانون بنائے تھے۔ پس کلیسا۔ قانون۔ معاشی ضروریات، اور مصلحین سب سود کی مخالفت پر متحد ہو گئے۔ بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں جب تجارت سر اٹھانے لگی تو اس کا مشکلیں کے نقطہ نظر پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ اس کی چند وجوہ تھیں۔ اول پیش روؤں کے فتاداری جن کا توڑنا آسان نہیں تھا۔ یہی حال فی زمانہ ہمارا ہے۔ دوم الہی تجارت بڑے پیمانہ پر سرمایہ کی محتاج نہیں ہوتی تھی۔ لوگ اپنے ذاتی یا خاندانی ذرائع یا شرکت سے ضروری سرمایہ حاصل کر لیتے تھے۔ سوم چونکہ چند ہی لوگوں کے پاس دافر سرمایہ موجود تھا اس لیے اگر سود کی ممانعت نہ ہوتی تو سود کی شرح کو فائدہ مند حدود کے اندر مقید رکھنا ممکن نہ ہوتا اور تجارت اپنی آغاز نشاۃ ہی میں گھٹ کر رہ جاتی اور فروغ نہ پاسکتی۔ لیکن جب کوئلبس نے امریکہ کا اور واسکو ڈی گاما

نے ہندوستان کا بحری راستہ دریافت کر لیا تو یورپ کی تجارت کو بے حد فروغ ہوا۔ معاشی لحاظ سے یہ انقلاب اٹھارویں صدی کے صنعتی انقلاب سے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔ ان انقلابات نے ایسے حالات پیدا کر دیے کہ مستحکمین کے پیش کردہ نظریے میں رد و بدل کے امکانات کا جائزہ لینا ضروری ہو گیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بندش آہستہ آہستہ ڈھیل ہوتی گئی۔

۸۶۔ سود کی عام ممانعت سے چند مخصوص معاملات خارج تھے مثلاً جب فریقین میں سے ایک دشمن قوم میں سے ہو یا غلام ہو یا داما ہو۔ اگر قرض دار وقت مقررہ پر قرض واپس نہ کرے اور اس سے قرض دینے والے کو کسی قسم کا نقصان پہنچے یا اگر کسی فائدہ مند کام میں روپیہ لگانے کا اس نے انتظام کیا ہو اور وہ اس سے محروم ہو جائے تو یہ برصورتی وصول کرنے کے لیے معقول وجہ بن جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ نقصان واقعی کی جگہ نقصان ظنی کی تلافی کے لیے سود دیا جانے لگا۔ جب کوئی کسی سے قرض لیتا تو اس وقت تسلیم کر لیا جاتا کہ روپیہ دینے والے نے اپنا نقصان کر کے قرض دیا ہے اور اس کی تلافی کے لیے اسے برصورتی ملنا چاہیے۔ اس ذہنی تبدیلی کی کسی حد تک معقول وجہ بھی پیدا ہو چکی تھی۔ سولہویں صدی اور اس کے بعد یورپ میں سرمائے کو نقص آور کاموں میں لگانے کے مواقع اس قدر بڑھ گئے تھے کہ جس کے پاس دائرہ روپیہ ہوتا اسے سود مند کاموں میں حصہ لینے میں کچھ دقت نہ ہوتی اس لیے اگر کسی کو قرض دیا جاتا تو یہ گمان جائز متصور ہوتا کہ اس نے نقصان اٹھا کر روپیہ دیا ہے اور اس نقصان کی تلافی ہونی چاہیے۔ اس کے علاوہ ضرورت مند لوگ جب قرض لیتے تھے تو انھیں عام طور پر کچھ رہن رکھنا پڑتا تھا۔ ساہوکار کو ان اشیاء کی حفاظت کا انتظام کرنا پڑتا تھا اور اس انتظام پر جو خرچ ہوتا، قرض دار سے اس کی وصولی جائز سمجھی جانے لگی۔

۸۷۔ اقتصادی اخلاقیات کے قانون غلامی کام نہیں کر سکتے، وہ زلٹے

کے بدلے ہوئے حالات اور ضروریات سے متاثر ہوتے رہتے ہیں۔ اس لیے اسلامی فقہ میں یہ مانا ہوا اصول ہے کہ جب کوئی حکم بوجھل بن جائے تو اس میں تخفیف کی جاسکتی ہے۔ یورپ کے لوگوں نے جب محسوس کیا کہ سود کی ممانعت ان کی تجارت اور صنعت کے فروغ کے راستے میں حائل ہوتی ہے تو انہوں نے اس سے بچنے کے ڈھنگ سوچے۔ کچھ جیلے تراشنے لگے اور کچھ تو جہان اصولوں کے تجزیہ پر صرف کی گئی جن پر عقلی دلائل کا انحصار تھا۔

جیلوں میں سب سے زیادہ مشہور اور مقبول تہہ معاہدہ (Triple Contract) تھا۔ اس میں تین معاہدے ہوتے تھے۔ ایک شرکت کا معاہدہ، دوسرا وہ جس میں شرکت کے مہم فائدہ کے ایک حصہ کے عوض ذرا صل کا بیمہ کر دیا جاتا تھا اور تیسرا جس میں اس مہم فائدے کے بقیہ حصے کو ایک کم تر مگر معین فائدے کے عوض بیچ دیا جاتا تھا۔ پندرہویں صدی کے اواخر میں اس معاہدہ کا چرچا ہوا اور تقریباً ایک سو سال بعد ائمہ کلیسا نے بھی اسے تسلیم کر لیا حالانکہ سیدھے سادے ربوی قرض اور اس معاہدے میں صرف نام ہی کا فرق تھا۔ لیکن اس سے دو فائدے ہوئے ایک تو تجارت کو حصہ دار کے بے محل بخشش کے بغیر سرمایہ مل گیا اور دوسرے بیواؤں، یتیموں اور بوڑھوں کو، جو خود کاروبار کرنے کے قابل نہیں تھے، مستقل آمدنی کا ایک محفوظ ذریعہ میسر ہو گیا۔ اس لیے یہ معاہدہ خوب مرغوب ہوا۔ دوسرا حیلہ جو عام طور پر زمیندار برتتے تھے یہ تھا کہ قرض لینے والا اپنی زمین یا باغ یا کوئی اور نفع آور چیز قرض لینے والے کے ماتحت بیچ کر دیتا تھا جو اس کی آمدنی سے مستفید ہوتا رہتا تھا اور جب معینہ وقت ختم ہو جاتا تھا تو قرض دار اسی چیز کو اسی قیمت پر جس پر اس نے فروخت کی تھی واپس خرید لیتا تھا۔ رفتہ رفتہ فروخت کردہ چیز کی آمدنی کی جگہ ایک معین رقم نے لے لی جسے مفروض مقررہ وقت پر ادا کرتا رہتا تھا۔

۸۸۔ جن عقلی اصولوں کا ذکر اوپر ہوا ہے (۱) ان کے متعلق اس قدر وقت اور طویل بحثیں ہو چکی ہیں کہ ان کو اختصار سے پیش کرنا بھی اس موقع پر ممکن نہیں ہے۔ قصہ کو تاہ، سینکڑوں سالوں کی بحث و تحیص نے باتو ان میں سے بعض اصولوں کی کمزوریوں کو اجاگر کر دیا یا ان کی ایسی تاویلیں مہیا کر دیں جن سے کم از کم نفع اور سود پر سے ممانعت کی سختی ڈھیل پڑ گئی۔ پندرھویں صدی عیسوی تک کلیسا اور متکلمین کے زیر اثر، کیتھولک عیسائیوں میں بھی مسلمانوں کی طرح بود کی ممانعت کا چرچا خوب رہا۔ رفتہ رفتہ سود کے برخلاف کلیسا کے احکام سخت سے سخت تر ہو گئے حتیٰ کہ ۱۱۷۹ء میں سود لینے والوں کو برادری میں (Communion) شامل کرنے سے انکار کر دیا گیا اور ۱۳۱۱ء میں سود کے متعلق دیوانی قانون کو ساقط کر کے سود لینے پر اصرار کرنے والے کو محد (Heretic) قرار دے دیا گیا۔ لیکن تجارتی اور صنعتی انقلابات کی وجہ سے جب بڑے پیمانہ پر سرمایہ اکٹھا کرنے کی حاجت پیش آئی اور شرکت کے ذریعہ مطلوبہ سرمایہ حاصل نہ ہو سکا تو کلیسا نے اس مسئلے پر اجتہاد کیے حتیٰ کہ پوپ اس نتیجے پر پہنچے کہ آج کل کے زمانے میں قانون جس سود کی اجازت دیتا ہے وہ عہد نامہ قدیم اور عہد نامہ جدید دونوں کے احکام حرمت کی زد میں نہیں آتا اور بنک کا کاروبار جائز ہے۔ چنانچہ صدیوں کی رد و کد کے بعد ۱۹ جون ۱۹۵۰ء کو پوپ پائس یازدہم (Pius XI) نے کہہ دیا کہ بنک والے اپنی روزی حلال طریقے سے کماتے ہیں۔ یعنی صرف پیداواری سود ہی کی اجازت نہیں مل گئی بلکہ بنک جو احتیاجی اور صرفی قرضے دیتے ہیں ان پر سود لینے سے بھی قید اٹھ گئی۔

نواں باب

پیداواری سود اور قرآنی اصول

تاریخی لحاظ سے تحریم سود کے احکام موسوی (۱) اور اسلامی (۲) دونوں شریعتوں میں زرعی قرضوں کے بارے میں نازل ہوئے تھے۔ اگر ایسے قرضوں پر سود لیا جائے تو وہ احتیاجی (۳) قرضوں کی طرح ظلم و غضب کا باعث بن جاتا ہے، اور یہ ظلم و غضب ہی ہے جو حرمت ربا کی علت ہے۔ لیکن فی زمانہ سود کے برخلاف جو رجحان پایا جاتا ہے وہ نکھٹو سرمایہ دار کے برخلاف بخاکش مزدور کے احتجاج کا عکس ہے۔ اخلاقاً یہ چیز پسند نہیں کی جاتی کہ امیر لوگ غیر محنت کے قوم کے بل پر آرام و آسائش کی زندگی بسر کریں لیکن اس سے یہ چیز حرام نہیں ہو جاتی اور نہ ہی اس کا صحیح حل یہ ہے کہ ہر قسم کے سود کو بند کر دیا جائے کیونکہ پھر بھی بے محنت کمائی کے کئی راستے سرمایہ دار کے لیے کھلے رہیں گے۔ بلکہ لازم یہ ہے کہ قوم کی دولت کی زیادہ منصفانہ تقسیم ہو۔ جس سے دولت

۱۔ پیر ۸۲، ۸۹۔

۲۔ پیر ۳۰۱۔

۳۔ پیر ۳۸۔

چند ہاتھوں میں جمع ہونے سے رک جائے۔ اس مقصد کے لیے اشتراکیت نے سب پیداواری ذرائع کو قومی ملکیت قرار دے دیا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام نے کئی ایسے قدم اٹھائے ہیں جن کا مدعا قومی دولت کی زیادہ ہموار تقسیم ہے۔ مثلاً حکومت نے کئی کام اپنے ہاتھ میں لیے ہیں، آمدنی پر ٹیکس کو ایسی شکل دی ہے کہ امیر کو مغالبتاً اور تدریجاً زیادہ شرح پر ٹیکس ادا کرنا پڑتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اسلام نے قانون بنایا ہے جس سے ورثہ وسیع حلقے میں بٹ جاتا ہے اور امیروں کی دولت میں غریبوں اور فنا ہی کاموں کے لیے ایک خاص حصہ مقرر کر دیا ہے تاکہ مال مالداروں ہی میں چکر نہ لگتا رہے، کی راکھوں و دلدل میں اعیانہ مدفون نہ ہو اور احتیاجی سود کو ممنوع قرار دیدیا ہے۔ ان اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے ہم اپنے معاشی نظام میں وقتی ضروریات کے مطابق اصلاحات لاسکتے ہیں۔ اسی طرح دوسرے نظام والوں کو بھی اپنے قوانین میں تغیر و تبدل کرنے کی اجازت ہے۔ اور یہ لوگ اپنے مسلکوں کو بنی نوع انسان کے لیے زیادہ مفید اور مرغوب بنانے پر جو کوشش صرف کر رہے ہیں اسے ہمیں سراہنا چاہیے، اور اگر اس میں ایک دوسرے کی تقلید شامل ہو تو بھی اس کا خیر مقدم کرنا چاہیے۔ مثلاً انگلستان کو دیکھیے وہ بے فائدہ سرمایہ داری سے کتنا دور آگیا ہے اور اجتماعیت (Socialism) کے اصولوں کو اس نے کہاں تک اپنایا ہے۔ مائینڈ میں اشتراک باجمی کو ملک کی معیشت میں بڑا دخل ہے۔ اشتراکیت نے سود اور سرمایہ کو جمع کرنے کے متعلق اپنی قید و کو قدر سے نرم کر دیا ہے اور اب مقابلے (Competition) کو اپنے نظام میں جگہ دینے کے متعلق سوچ رہی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ دونوں نظام رفتار زمانہ سے مجبور ہو کر قرآن کے معتدل اصولوں کے قریب تر آتے جائیں گے بشرطیکہ ہم ان اصولوں کو فقہ کے کسی مذہب کی وقتی بحثوں اور غیر ابدی فیصلوں کے تنے دبا جو انہ پھوڑیں۔

۹۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب ہم پھر قرآن مجید اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کریں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ آیا ان میں کچھ ایسے اصول بیان ہوئے ہیں جن سے پیدا داری سود کے متعلق ہدایت مل سکے۔ شراب اور جوئے کے بارے میں قرآن پاک فرمانا ہے:

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ جوئے کی بابت دریافت کرتے ہیں ان
قَدْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْ اَفْع سے کہ وہ ان دونوں چیزوں میں نقصان
لِلنَّاسِ وَاثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ بہت ہے اور انسان کے لیے فائدے
نَفْعِهِمَا۔ بھی ہیں لیکن ان کا نقصان ان کے

فائدے سے بہت زیادہ ہے وترجمان القرآن

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام صاحب فرماتے ہیں: ”عام طور پر سمجھا جاتا تھا اور اب تک سمجھا جاتا ہے کہ شراب سے لڑائی لڑنے میں مدد ملتی ہے اور جو اُصول مال کا ذریعہ ہے۔ اس غلطی کا ازالہ کر دیا اور یہ اصولی حقیقت بتلا دی گئی کہ صرف اشیاء کا نفع ہی نہیں دیکھنا چاہیے کیونکہ اضافی نفع سے کوئی چیز بھی خالی نہیں۔ بلکہ نفع اور نقصان دونوں کا توازن کرنا چاہیے۔ جس چیز میں نقصان زیادہ ہو اسے ترک کر دینا چاہیے اگرچہ تھوڑا بہت نفع بھی ہو اور جس میں نفع زیادہ ہو اسے اختیار کرنا چاہیے اگرچہ نقصان کا بھی احتمال ہو“ مولانا مودودی صاحب نے یہ ترجمہ کیا ہے: ”جو سمجھتے ہیں شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے کموان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے منافع بھی ہیں مگر ان کا نقصان ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے“ مولانا موصوف رسالہ دینیات کے صفحہ ۱۳۱ پر لکھتے ہیں: پھر جس کام میں ایک پہلو فائدہ کا اور دوسرا نقصان کا ہو اس میں مشروعیت کا اصول یہ ہے کہ بڑے فائدے

کے لیے چھوٹے نقصان کو قبول کیا جائے اور بڑے نقصان سے بچنے کے لیے چھوٹے فائدے کو چھوڑ دیا جائے۔ اس اصول کے تحت پیداواری سود کو پرکھیے۔ اس کا جواز مل جائے گا۔ دور حاضر کے نظام معیشت میں نفع آور کاموں کے لیے سودی سرمایہ کی ضرورت اور افادیت سے بہت کم لوگ انکار کریں گے۔ خاص طور پر ان ممالک کے لیے جو ابھی تک غیر ترقی یافتہ ہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس طرز معاملہ میں کوئی نقص یا خرابی نہیں لیکن اس کا نفع اس کے نقصان سے بدرجہا زیادہ ہے۔ پھر ایسے سود کے لینے والوں کو کیوں اصحاب الازرا سمجھا جائے۔ حاجت مند کو قرض دینے والا شاید اپنا فائدہ اسی میں سمجھے کہ معروض قرض ادا کرنے کے قابل نہ رہے اور وہ اس کی جائیداد پر قبضہ کر لے مگر بینک جب کمپنیوں اور اداروں کو قرض دیتے ہیں تو ان کی پامالی کے منتظر نہیں رہتے بلکہ ان کی خوش حالی چاہتے ہیں کیونکہ ان کی اپنی ترقی اسی سے وابستہ ہوتی ہے۔

۹۱۔ بعض اصحاب نے اس آیت میں اثم کا ترجمہ نقصان کرنے پر اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اثم کے معنی گناہ ہیں اور جو چیز گناہ ہے اس میں فائدے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور بلا شرط ممنوع اور ممتنع ہونی چاہیے۔ اس لیے اس آیت سے جو استنباط گذشتہ پیرا میں کیا گیا ہے وہ غلط ہے۔ چنانچہ ہم نے مولانا مودودی صاحب سے رجوع کیا۔ آپ نے فرمایا: ”میں نے اثم کا ترجمہ نفع کے تقابل کی وجہ سے گناہ کی بجائے نقصان کیا ہے۔“ دیسے یہ زبان کے اعتبار سے غلط بھی نہیں ہے کیونکہ اثم کے اصل معنی خیر مطلوب کو پہنچنے میں قاصر رہ جانے کے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے عرب کہتے ہیں ائمت الناقۃ یعنی ادنیٰ سست رفتار ہے۔ جو تیز رفتاری اس سے مطلوب ہے اس میں کوتاہی برتی ہے“ ان معنی کی تائید میں ایک اور دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے۔ اگر صحابہ کرام بھی اثم کے معنی گناہ لیتے تو اس آیت

کے نزول کے بعد شراب پینا چھوڑ دیتے۔ جس فعل میں بڑا گناہ، ”اثم کبیر“ ہو اس کے وہ کیسے ترک ہو سکتے تھے۔ مگر بقول سید سلیمان صاحب ندویؒ ”اس آیت کے اترنے کے بعد بھی لوگ شراب پیتے چلاتے رہے۔ یہاں تک کہ ایک دفعہ ایک انصاری نے مقتدر صحابہ کی دعوت کی۔ شراب کا دور چل رہا تھا کہ مغرب کی نماز کا وقت آگیا۔ ایک صاحب نے امارت کی مگر نشہ کے خار میں ”قل یا ایہا الکافرون“ کی سورہ کو کچھ کا کچھ پڑھ گئے۔ اس پر یہ آیت اتری ”لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ“ (نساء، ۴۳) یعنی نشہ کی حالت میں نماز نہ پڑھو یہاں تک کہ تم جو کہو اس کو سمجھ سکو۔ اس کے بعد جب نماز کا وقت آتا تو منادی اعلان کرتا کہ کوئی محذور نماز میں شامل نہ ہونے جائے۔“ پس ظاہر ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی اثم کو نقصان ہی کے معنوں میں سمجھا تھا۔

۹۲۔ سورہ رعد میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَا كُنتُمْ تَعْلَمُونَ
فِي الْأَرْضِ أَمْ كُنْتُمْ تَرْجَوْنَ
اللَّهُ الْأَمْتَالُ
یعنی جو چیز انسان کے لیے کا دآمد ہے وہ دنیا میں دینے والی رسانی کے ساتھ ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسی طرح اہر مزدوری مضمون میں، مثالیں بیان کیا کرتے ہیں (۲۰)۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ مثال کے ذریعہ یہ اصول واضح کر رہے ہیں کہ جو چیز بنی نوع انسان کے لیے مفید ہے اس کے لیے بقا ہے۔ پس اسے ہمیں اپنا ناچلے۔ پیداواری سود کے حق میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس کے بغیر صنعتی انقلاب اس سرعت سے کامیاب نہ ہو سکتا۔ اب بھی بڑے پیانے

کے کام اسی ذریعہ سے سموت سے ہو جاتے ہیں اور جو لوگ اسے ممنوع سمجھتے ہیں وہ بھی اسے دوسرے ناموں کے تحت کام میں لستے ہیں۔ اگر کوئی ایسی قوم جو پیداواری ذرائع میں انفرادی ملکیت کو تسلیم کرتی ہے اس سے پرہیز پر اصرار کرے تو اس کی ترقی محدود ہو جائے گی اور وہ دوسری قوموں سے مقابلہ میں پیچھے اور طاقت میں کمزور رہ جائے گی۔ اس لیے اگر پیداواری سود کی حرمت ثابت نہیں ہے، اور یہ بات اوپر کی ساری بحث سے نکلتی ہے تو اس سے فائدہ اٹھانا ممنوع نہ ہونا چاہیے۔

۹۳۔ سورہ بقرہ، جہاں ربو کا مقابلہ بیح سے کیا گیا ہے وہاں صدقات سے بھی کیا گیا ہے **يُمِثِقُ اللّٰهُ الرِّبَا وَيُجِبِ الصَّدَقَاتِ** یعنی اللہ تعالیٰ ربو کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے۔ مولانا ابوالکلام صاحب آندہ فرماتے ہیں: ”قرآن نے یہ کہہ کر سود کی ممانعت کی علت ظاہر کر دی۔“ نیز آیات تحریم ربو سے پہلے سورہ بقرہ کے دو رکوع انفاق فی سبیل اللہ کے مواضع سے بھرے پڑے ہیں۔ ان قرآن سے اندازہ ہوتا ہے کہ سود کی ممانعت ان لوگوں کو بچانے کے لیے ہے جو کہ خیرات کے مستحق ہیں۔ نہ کہ ان امیر اور صاحب ثروت کا رخانہ داروں اور تاجروں کی مدد کے لیے جو اپنے نفع کو بڑھانے کی خاطر یا اپنے کام کی سموت کے واسطے مضاربت یا شرکت کی جگہ قرض کے ذریعہ سرمایہ حاصل کرنا پسند کرتے ہیں۔ مولانا موصوف نے ترجمان القرآن میں مندرجہ ذیل آیات کا جو ترجمہ کیا ہے اس سے بھی ہماری گواہی کو ہمارا ملتا دکھائی دیتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

الذین ینکلون الربوا جو لوگ وساحت مندوں کی مدد کرنے کی جگہ
انسان سے) سود لیتے ہیں۔

یُمِثِقُ اللّٰهُ الرِّبَا وَيُجِبِ اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے
الصدقات دینی سود خواری کو مٹانا چاہتا ہے جس کا مقصد۔

عاجت مند کو برباد کر کے خود فائدہ اٹھانا
 ہے اور خیرات کے جذبہ کو بڑھانا چاہتا ہے
 (جس کا مقصد عاجت مند کی عاجت ردائی
 کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانے کی جگہ اس
 کو فائدہ پہنچانا ہے)۔

۹۴۔ ہمارے نزدیک پیداواری سود اکل باطل نہیں ہے۔ لیکن جو اصحاب
 اسے ٹرمز سمجھتے ہیں ان کے لیے سورہ نسا کی آیت یا ایہا الذین امنوا
 تاکلوا مما کسبتم با لباطل الا ان تکلون تجارۃ عن تعاملی متفقہ قابل غور و فکر
 ہے۔ سب سے پہلے اس آیت کے چند مستند تراجم پر نظر ڈال لیجیے :
 (۱) مولانا اشرف علی صاحب تھانوی : اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے
 کے مال ناحق طور پر نہ کھاؤ لیکن کوئی تجارت ہو جو باہمی رضا مندی سے ہو
 تو مضائقہ نہیں۔

(۲) مولانا ابوالکلام صاحب آزاد : مسلمانو! ایک دوسرے کے مال آپس میں
 ناحق ناروانہ کھاؤ یاں اس صورت میں کھا سکتے ہو کہ آپس کی رضا مندی
 سے تجارت ہو۔

(۳) مولوی نذیر احمد صاحب : اے لوگو جو ایمان لائے ہو مت کھاؤ مال اپنے
 آپس میں ساتھ ناحق کے مگر یہ کہ ہو دے سود اگر ہی رضا مندی تمہاری سے۔
 (۴) مولانا مودودی صاحب : اے لوگو جو ایمان لائے ہو آپس میں ایک دوسرے
 کے مال ناروا طریقوں سے مت کھایا کرو بجز اس کے کہ تجارت ہو آپس کی
 رضا مندی سے۔

۹۵۔ ان ترجموں سے یہ معنی بھی نکالے جاسکتے ہیں کہ اگر باہمی رضا مندی
 سے تجارت ہو تو اس میں ناروا طریقوں کا استعمال بھی جائز ہے یعنی جو چیز ویسے
 ممنوع ہے اس کا استعمال تجارت میں مباح ہے بشرطیکہ اس پر دونوں فریق رضامند

ہوں۔ مگر دراصل مدعا یہ نہیں۔ بلکہ ان سب نے اور دیگر مترجمین و مفسرین نے بھی الّا کو استثنا و منقطع مانا ہے اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ ایک دوسرے کے مال کو ناروا طریقوں سے نہ کھاؤ بلکہ آپس کی رضامندی سے باہمی تجارت سے کمایا ہو مال کھاؤ۔ اس تعبیر پر تقریباً سب ائمہ دین کا اتفاق ہے۔ اس میں سہولت یہ ہے کہ اس سے آپس کی رضامندی کی تجارت کے علاوہ اور جائز ذریعوں سے مال حاصل کرنے کی ممانعت نہیں ہوتی۔ مال کمانے کے جائز ذریعوں میں سے ایک کا ذکر قرآن مجید نے فرمادیا ہے۔ باقی کے متعلق کچھ نہیں کہا۔ نہ نفی سے اور نہ اثبات سے اگر پوچھا جائے کہ صرف تجارت ہی کا ذکر کیوں ہوا ہے تو کہتے ہیں چونکہ یہ رافضی کلمہ کا سب سے بڑا ذریعہ ہے یہ قول محل نظر ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ سنوں کی سہولت ہی مقصود تعبیر نہیں ہوتا۔ ناروا طریقوں سے مال کھانے کی ممانعت قرآن پاک میں اور جگہ بھی آئی ہے بلکہ انھیں الفاظ میں سورہ بقرہ میں موجود ہے۔ **فَلَا تَأْكُلُوا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ مَآلًا بَاطِلًا** (۱۱۸:۲) اس کے علاوہ خزید و فروخت (تجارت) آپس کی رضامندی ہی سے کی جاتی ہے اور اگر اس میں دھوکہ دہی یا زبردستی برتی جائے تو اکل باطل کے تحت ممنوع ہوگی۔ اس لیے قیاس غالب یہی ہے کہ ان دو احکام کو ایک جگہ اکٹھا کرنے کا ضرور کوئی مقصد ہوگا۔ الّا کو استثنا متصل ماننے سے شاید اس کا پتہ چل سکے۔ ممکن ہے سورہ بقرہ والی آیت کی مطلق منہا ہی سے تجارت کے حق میں استثنا مطلوب ہو۔

۹۶۔ بعض مفسرین نے الّا کے استثنا متصل ہونے کے امکان کا ذکر کیا ہے۔ قدما میں سے امام رازی اور متاخرین میں سے امام عبدہ کے اقوال پیش کیے جاتے ہیں۔ امام رازی فرماتے ہیں :

ان من الناس من قال	بعض لوگ کہتے ہیں کہ استثنا متصل ہے
الا مستثناء متصل وا ضمير شيئا	اور کچھ حذف ہوا ہوا ہے۔ اس صورت
فقال التقدير لا تأكلوا اموالكم	میں عبارت یوں ہوگی کہ مت کھاؤ مال

بیشکعباً بباطل وان تراصیتہ
کا نو ہوا وغیرہ الا ان نکون
تجارتہ عن تراص واعلم انه لما یحل
المستفاد من التجارۃ فقد یحل ایضاً
المستفاد من الهبہ والوصیۃ والذات
واخذ الصدقات والذہر واروہب
الجنایات فان اسباب الملك کثیرۃ
سوی التجارۃ فان قلنا ان
لا مستثنیٰ عن منقطع فلا اشکال
فانذ تعالیٰ ذکر ہفت سبب
واحده امن اسباب الملك ولم
یزکر سائرہا۔ لا یغنی ولا
بالاثبات وان قلنا استثناء
تصل کان ذلک کما بان
غیر التجارۃ لا یغیل لایحل وعند
هذا لا بد من التسمیٰ والتخصیص۔

ایک دوسرے کے نامدا طریقوں سے گو
اس پر تم رضامند بھی ہو مثلاً ربوا وغیرہ سے
مگر یہ کہ جو دے تجارت آپس کی رضامندی ہے
معلوم ہو کہ جس طرح فائدہ، کمنا حاصل ہے تجارت
سے اسی طرح مال حاصل کرنا جائز ہے ہر
وصیت، وراثت، صدقات، ہبہ، دیت
سے کیونکہ تجارت کے علاوہ ملکیت حاصل
کرنے کے کئی اور طریقے ہیں۔ پس اگر ہم کہیں کہ
استثناء منقطع ہے تو کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا
کیونکہ دھریہ کہا جاسکتا ہے کہ، اللہ تعالیٰ
نے اس جگہ ملکیت کے اسباب میں سے
صرف ایک کا ذکر کیا ہے اور باقی کا ذکر
نہیں فرمایا نہ نفی سے نہ اثبات سے اور اگر
کہیں کہ استثناء متصل ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا
کہ تجارت کے علاوہ اور ذریعہ سے مال حاصل
کرنا حلال نہ ہوگا اور اس صورت میں نسخ یا
تخصیص لازم آئے گی۔

باطل کی تفسیر دو طرح ہو سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آیت میں ہر قسم کے ایسے مال کی نعت
ہے جو غیر شرعی طریقے سے حاصل کیا جائے۔ مثلاً ربوا، غصب، سرقت وغیرہ لیکن
چونکہ اس کے ساتھ شرعی طریقے سے حاصل ہونے والے مال کا تفصیلی ذکر
نہیں اس لیے امام صاحب کے نزدیک یہ آیت مجمل قرار دی جائے گی۔ یعنی
توضیح طلب ہوگی۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ مال باطل سے صرف دے مال مراد
لیا جائے جو بلا عوس حاصل ہو۔ تجارت میں مال کے عوض مالی یا کوئی دوسری چیز لی

جاتی ہے۔ اس کی فائدہ کاروبار ہو جس میں مال بغیر عوض کے حاصل ہو۔ ایسی صورت میں آیت بھل نہ رہے گی۔ مگر ہدیہ بہبہ۔ صدقات وغیرہ کے ذریعے سے حاصل شدہ مال حرام ہو جائے گا اور امام صاحب فرماتے ہیں اس وجہ سے نسخ یا تخصیص لازم آئے گی۔ نسخ کے بارے میں امام عبدہ فرماتے ہیں:

کچھ لوگوں نے کہہ ہے کہ یہ آیت تجارت کے سوا کسی اور طریقے سے لوگوں کا مال کھانے پر حرام کر دیتی ہے۔ خلافت یہ باہبہ کے طریقے پر اور پھر آیت فرائض سے منسوخ کر دیا جس کی رو سے انسان کے لیے اپنے اقرباء اور اصداق کے گروں میں کھانا مباح ہے لیکن یہ دین پر ایک افتراء ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ یعنی اس کی روایت اس شخص کی جانب ثابت نہیں ہے جس سے اسے منسوب کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ کچھ میں نہیں آتا کہ ہبہ کسی وقت بھی ناجائز رہا ہو اور نہ کوئی اور چیز جو اسی قبیل کی ہر شے معاوضوں کی خاطر تواضع کرنا۔ تحریم عرف اسی مال میں ہو سکتی ہے کہ صاحب مال مانع ہو اور مال اس کی مرضی کے بغیر اس سے لے لیا جائے یا بغیر اس کے علم کے مع اس علم یا ظن کے کہ وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بعض تجارت کو ان عام اموال سے مستثنیٰ کیا ہے جنہیں باطل سے کھایا

قالوا ان الآية دليل على تحريم ما عدا ما من اموال الناس اي كالهبة، والهبه ثم نسخ ذلك باية النود المبيحة لاننا ان يا اهل من بيت اتا بد و احد قاطع وهو افتراء على الدين لا اصل له، اي لا تصح روايته عن عنى الية، اذ لا يعقل ان تكون الهبة محرمة في وقت من الاوقات ولا في بعضها كافتراء الضيف وانما يكون التحريم فيما يمانع فيه صاحب المال فيؤخذ بدون رضا او بدون علم مع العلم والظن بانه لا يسمع به ر انما استثنى اليه التجارة من عموم الاموال التي تجرى فيها الاحل بالباطل فان تحديد قيمة الشيء وجعل عوضه او ثمنه على قدره

بقسط اس الحن المستفید عنہ عزیز
وعسیر ان لم یکن محالاً۔
جا سکتا ہے یعنی بغیر کسی معاوضے کے کیونکہ
تجارت کے زیادہ تر اقسام میں اکل بالبال
داخل ہوتا ہے اس لیے کہ کسی چیز کی قیمت
مقرر کر دینا اور اس کے عوض یا قیمت کو
حق مستقیم کے پیمانے سے مقرر کر دینا مشکل
اور دشوار ہے اگر محال نہیں درجہ ڈاکٹر
جدید مرزا صاحب۔

۹۷۔ علامہ عبدہ نے جی اموال باطل سے وہ مال مراد لیے ہیں جو بلا عوض
حاصل ہوئے اور انہوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ تحریر اسی مال کی ہے جو صاحب مال
کی مرضی کے خلاف لیا جائے پس ہدیہ، ہبہ، وغیرہ جو صاحب مال خود اپنی مرضی
سے بلا عوض دیتا ہے نہ کبھی اموال باطل کہلاتے ہیں اور نہ کہلا سکتے ہیں۔ نسخ
کے بارے میں یہ مکتب جواب ہے اور ہمیں مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔
۹۸۔ تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن کریم بعض صورتوں میں مال کے
بلا عوض لینے کی اجازت دیتا ہے تو یہ صورتیں احکام زیر بحث سے مستثنیٰ ہوں
گی اس لیے سورہ نور اور دیگر آیات میں مذکورہ اجازتوں کی راہ میں یہ احکام
حائل نہیں ہوتے۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تجارت کے علاوہ اور
درائع سے مال کو کسی معاوضے کے بغیر حاصل کرنا جائز نہیں چاہے وہ فریقین
کی رہنمائی ہی سے ہو۔ یعنی جہاں تجارت کے لیے اثبات ہے وہاں دوسرے
ذرائع کے لیے نفی ہے۔ اس صورت میں اعتراض کچھ یوں مشکل ہو گا: چونکہ
ہبہ، ہدیہ، صدقات، وصیت، وراثت، ہبہ، دیت، من اکتساب مالی بغیر
عوض کے ہوتا ہے اس لیے یہ اکتساب ناجائز ہے۔ ظاہر ہے کہ امام رازی
صاحب کا اعتراض بھی اسی شکل کا ہے۔ لیکن جیسا اوپر نسخ کے بارے میں
عرض کیا جا چکا ہے تحریم صرف اسی مال میں ہو سکتی ہے جو صاحب مال کی مرضی

کے بغیر لیا جائے۔ اس لیے اس کا اطلاق اس مال پر نہیں ہو سکتا جو کوئی کسی کا اپنی خوشی سے دے۔ اس لیے ہبہ، ہدیہ، صدقات اور وصیت اس کی زد سے خارج ہیں۔ ہر دیت بغیر عوض کے نہیں ہوتے بلکہ خاص افعال کی جزایا سزا کے طور پر ادا کیے جاتے ہیں۔ پس یہ بھی تحریم کی حد سے خارج ہیں۔ باقی رہ گئی وراثت اس کے بارے میں جہاں تک وصیت کا تعلق ہے یہ تو مالی والا اپنی مرضی سے کرتا ہے اور اکل باطل کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن باقی کے لیے قرآن پاک نے خود تقسیم کا قانون مقرر کیا ہے اور باوجود فریقین کی رضامندی کے وہ ان احکام سے انحراف کی اجازت نہیں دیتا۔

اباءکم و ابناؤکم۔ لا تدلوا
ایہما قرب لکم نفعا، فربضۃ
من اللہ، ان اللہ کان علیما
حکیم۔ (۱۲: ۴)

۱۰ دیکھو، تمہارے باپ دادا بھی ہیں اور اولاد بھی ہے دینی رشتہ کے لحاظ سے

ہر پرکار رشتہ بھی ہے اور نیچے کا بھی، تم نہیں جانتے نفع رسانی کے لحاظ سے

کو نسا رشتہ تم سے نیا وہ نزدیک ہے

اور کس کا حق زیادہ ہونا چاہیے اور کس کا

کم۔ اللہ کی حکمت ہی اس کا فیصلہ کر سکتی

ہے پس، اللہ نے جسے ٹھہرا دیے ہیں

اور وہ اپنے بندوں کی مصلحت کا جاننے

والا اور اپنے تمام احکام میں، حکمت

رکھنے والا ہے (ترجمان القرآن، ۱۰)

جانچو وراثت کے معاملات میں نامدا طریقوں سے مال کھانا، چاہے اس پر فریقین کی رضامندی بھی ہو، اللہ تعالیٰ کو منظور نہیں اور منور رہے گا۔ اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ سود اخص ہے کہ جن ذرائع کے حدود ہو چلنے کا

خطہ امام مازنی کو تھا ان میں اموال باطل کے کھانے کا یا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا یا اگر پیدا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو اجازت دینا منظور نہیں۔ اس لیے الّا کو مستثناء متصل ماننے میں کوئی سقم نظر نہیں آتا۔ یعنی ائمہ دین مانتے ہیں کہ الّا استثناء متصل ہو سکتا ہے، اور ہم نے اوپر یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ ایسا کرنے سے احکام قرآن مجید میں کسی قسم کا تضاد یا ابہام پیدا نہیں ہوتا۔ اگر آپ کو اس استنباط سے اتفاق ہو تو قرآن مجید کی اس آیت سے تجارتی مود کے جواز کی تائید براہ راست مل جاتی ہے۔ اس صورت میں آیت مذکورہ کے معنی یوں ہوں گے ”اے ایمان والو ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے (یعنی بلا معاوضہ) مت کھاؤ لیکن اس صورت میں کھا سکتے ہو جب باہمی رضا مندی سے آپس میں تجارت کر رہے ہو“ الّا کو استثناء متصل ماننے سے اس آیت کے دونوں حصوں میں ربط پیدا ہو جانے کے علاوہ ایک اہم مذہبی، اخلاقی اور اقتصادی مسئلہ حل ہو جاتا ہے اور اگر اب کوئی پوچھے کہ ضرر ضا تجارت کے لیے ہی کیوں اجازت دی گئی ہے تو اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ گو اس وقت مسلمانوں کے پیداواری کاموں میں سودی سرمایہ استعمال نہ ہوتا تھا آئندہ ان کو اس کی حاجت ہوگی اس لیے تجارت اور اس قسم کے پیداواری کاموں کے لیے اجازت دے دی۔

۹۹۔ جانوروں کے مبادلہ کے بارے میں ایک نامور عالم فرماتے ہیں، ”اس سلسلہ میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ہم جنس اشیار کے مبادلہ میں تفاضل کی ممانعت کا جو حکم دیا گیا ہے اس سے جانور مستثنیٰ ہیں۔ ایک ہی جنس کے جانوروں کا مبادلہ ایک دوسرے کے ساتھ تفاضل کے ساتھ کیا جاسکتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کیلے اور آپ کے بعد صحابہ نے بھی کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جانور اور جانور میں قدر و قیمت کے اعتبار سے بہت بڑا فرق ہوتا ہے۔ مثلاً ایک معمولی قسم کا گھوڑا اور ایک اعلیٰ نسل کا گھوڑا جو ریس میں دوڑایا جاتا

ہے۔ یا ایک عام کتا اور ایک اعلیٰ قسم کا کتا۔ ان کی قیمتوں میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ ایک جانور کا تبادلہ اس جنس کے سوا جانوروں سے بھی کیا جاسکتا ہے (۱)۔ جس وجہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کا ایک حل تو یہ بھی ہو سکتا تھا کہ ہم نسل جانوروں میں تفاضل منع کر دیا جاتا اور ویسے تو اعلیٰ قسم کے چاول اور ردی قسم کے چاول اور عمدہ سونا اور گھٹیا سونا میں بھی فرق کئی گنا ہو سکتا ہے لیکن ان اشیاء میں تفاضل ممنوع ہے اس کے علاوہ جانوروں کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں ان میں تضاد موجود ہے۔ مثلاً،

(۱) عن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ انہ یأخذ جلالہ بعشرین بعیر الی اجل۔
حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنا ایک حمل (اعلیٰ قسم کا اونٹ) بیس اونٹوں کے بدلے ادھار پر بیچا۔

(۲) حدثنا حفص بن عمرو حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن اسحق عن یزید بن ابی جلیب عن مسلم بن جبیر عن ابی سفیان عن عمار بن حریث عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجمع حثا فنقدت الابل فامرہ ان تأخذ من قلائص الصدقة دکان یاخذن العیر بالاربعین والاربع قلائص حتی فرغت فادی ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔
حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شکر کے لیے سامان میا کرنے کا حکم دیا۔ اونٹن پٹ گئے تو آپ نے مجھے فرمایا کہ صدقہ میں آنے والی کم عمر اونٹنیوں کے بدلے میں سود اکر لو۔ چنانچہ میں نے دو دو تین تین اونٹنیوں کے بدلے میں ایک اونٹ کے حساب سے سود اکر لیا حتیٰ کہ میں نے (اس کام سے) فراغت پائی۔ اور جب عداۃ کے اونٹ آئے تو رسول اللہ

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ابل الصدقة (۳) حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ ادھار کی صورت میں ایک جانور گے بدلے دو جانور لینا درست نہیں البتہ اگر دست بدست ایسا سودا ہو تو اس میں مضائقہ نہیں۔

عبداللہ بن جعفر عن الجابر بن الرطاعة عن ابی الدرداء عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجحیان اثین باحدہ لا یصلحینیا وکذا باس ید ابید (۴)

(۳) حدثنا محمد الملقی ابوہ صلی حد ثنا عبد الرحمن بن مہدی عن مہمۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الجحیوان بالجحیوان نسیتہ (۴) حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جانور کے بدلے میں جانور کے ادھار لین دین سے منع فرمایا۔

انہ دین میں بھی اس معاملہ میں خاصا اختلاف موجود ہے۔ شوکانی کہتے ہیں "فہب الجہود الی جوانا البیع الجحیوان نہ متفاضلا مطلقاً" یعنی عام طور پر حیوان کے ادھار بیع میں مطلق زیادتی جائز سمجھی جاتی ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ امام مالکؒ اس کو اس حالت میں جائز سمجھتے ہیں جب جنس مختلف ہوں۔ امام احمد بن حنبلؒ اور امام ابو حنیفہؒ اس کو مطلقاً ممنوع قرار دیتے ہیں۔ بعض علماء نے یہ رائے پیش کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کی بیان کردہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے (۴)۔ مگر یہ درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ہجرت کے وقت حضرت عبداللہ کی عمر سات سال کی تھی (۵) اور جب انھیں جنگ کے لیے سواری

۱۔ سند احمد بن حنبل ۲: ۱۷۱۔

۲۔ جامع ترمذی۔ کتاب البیوع۔

۳۔ سنن ابی داؤد۔ کتاب البیوع۔

۴۔ رسالہ کشف الغم عن وجہ الربوۃ از مولانا ظفر احمد صاحب حقانوی۔

۵۔ طبقات ابن سعد جلد ۲/۲ - ص ۸-۱۳۔

کے اونٹ میا کر سننے کے کام پر مصین کیا گیا تو وہ ضرور سن بلوغ کو پہنچ چکے ہوں گے۔ یعنی ان کی عمر کم از کم ۱۵-۱۶ سال کی ہوگی۔ یہ واقعہ اعلیٰٰ غزوہ تبوک سے تعلق رکھتا ہے جو جب ۳ھ میں واقع ہوا۔ اس میں تیس ہزار فوج تھی۔ دس ہزار گھوڑے تھے۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے تین سو اونٹ پیش کیے تھے، پھر بھی بہت سے لوگ بغیر سواری کے رہ گئے تھے۔ انھیں کا ذکر سورہ توہ میں موجود ہے۔ تحریم ربوہ کی آیات بھی شہ یا شہہ بھری میں نازل ہوئیں۔ اس لیے ہماری دانست میں نسخ کا سوال پیدا نہ ہونا چاہیے۔

۱۰۰۔ بحث ماقبل سے اتنا تو ظاہر ہو گیا ہو گا کہ عرب جاہلیت میں جو ربوہ رائج تھا اسے قرآن پاک نے حرام قرار دیا ہے اور اس نے اس میں کسی قسم کی تخفیف نہیں کی۔ اس وقت کے ربوہ کی جو مثالیں اوپر پیش کی گئی ہیں ان میں طبری نے حوالہ دیتے ہوئے (نمبر ۷۸۲۶) بیان کیا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان دنوں ازموں میں ربوہ رائج تھا۔ اس بنا پر ازموں میں ادھار تغافل ربوہ کی زد میں آتا ہے۔ اب یہ کیسے مان لیا جائے کہ جس چیز کو قرآن مجید حرام قرار دیتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعوذ باللہ اس کے مرتکب ہوتے رہے، اور صحابہ کو اس کی اجازت دیتے رہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے جو روایت منسوب کی جاتی تھی اس کا وقت معلوم نہیں۔ مگر بے تحریم ربوہ سے پہلے کی ہوا اگر ایسا ہو تو اسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ نیز یہ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں جاتی اگر اسے نظر انداز نہ کرنا چاہیں تو جواز کو صرف مختلف النسل حیوانوں تک محدود رکھنا چاہیے لیکن حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما والی روایت سے ہمیں اس روایت میں اور ان روایات میں جن میں حیوانوں میں ادھار تغافل کی ممانعت کی گئی ہے تطبیق کی راہ سر جھتی ہے اور وہ یہ ہے کہ عام طور پر ہم نسل حیوانوں میں ادھار تغافل

ممنوع ہے کیونکہ یہ ربوہ کی ایک قسم ہے لیکن جب حکومت کو اس کی ضرورت ہو تو مباح ہو جاتا ہے کیونکہ تحریم ربوہ کی علت اس کا ظلم ہے اور حکومت جب سود دیتی یا لیتی ہے تو اس میں ظلم شامل نہیں ہوتا۔ ہمیں معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے وقت میں اور اس کے بعد ایسے واقعات مل سکتے ہیں جن میں حکومت کو بغیر سود کے سرمایہ مل گیا ہے۔ مثلاً حنین کی لڑائی کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ربیعہ مخزومی سے تیس ہزار درہم اور صفوان بن امیہ سے سو زرین مستعار لی تھیں (۱)۔ مگر ان واقعات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حکومت کے لیے سود دینا ممنوع ہے۔ اگر صفوان کے زرہوں کا کرایہ نہ مانگنے سے مصنوعات کا کرایہ ممنوع نہیں ہوتا تو عبد اللہ کے سود نہ لینے سے سود کی حرمت بھی ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے برخلاف، اگر ایک بھی ایسا واقعہ مل جائے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور حاکم تغافل ادا کیا ہو تو وہ اس بات کا بین ثبوت ہو گا کہ حکومت ربوہ کے بارے میں، ان بندشوں سے آزاد ہے جو رعایا پر مائد ہیں۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص والا واقعہ یہ شہادت دہیا کرتا ہے۔

۱۰۱۔ اس شہادت کے سلسلہ میں سچائی اس بات کی طالب ہے کہ حضرت عبد اللہ کی ایک اور روایت بھی آپ کے سامنے لائی جائے جو یہ ہے۔

قال قلت يا ابا محمد اننا بآدص	یعنی شخص مذکور نے حضرت عبد اللہ بن
لسنا نجدر بها الدینار والدھم دأئم	عمرو بن العاص سے پوچھا اے ابو محمد!
اموالنا المواشئ نحن نتبايعها بيننا	ہم ایسی بگڑھتے ہیں جہاں ہمیں دینار اور
نتبايع البقره بالشاة نظرة الى	درہم کے کے میسر نہیں ہیں اور ہماری دولت
اجل والبعير بها لبقرات والعوس	مواشی ہیں اور ہم ان کو ادھار دیتے ہیں۔

بَالَا بَا عَمَّا كَلِذَاكَ اِلٰى اٰجِسْ - فَمِنْ
عَلَيْنَا فِى ذٰلِكَ مِنْ بَأْسٍ، قَالَ عَنِ
اَلْحَبِیْرِ سَقَطَتْ اَمْرُ لِي رَسُولُ
اَللّٰهُ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم اِنْ اَلْبَعَثَ
حِیثَا عَلٰی اَبِلْ كَانَتْ عِنْدِيْ. قَالَ
لِحَمَلَتِ النَّاسَ عَلَیْهَا حَتّٰی
نَفَدَتْ اَلْاَبِلَ وَبَقِیَتْ بَقِیَّةٌ مِنْ
النَّاسِ لَا ظَهَرَ لَهُمْ۔ قَالَ فَقَالَ لِي
رَسُولُ اللّٰهُ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم
اَتَسْمَعُ عَلَيْنَا اَبِلَ بِقَلَاتِصٍ مِنْ اَبِلَ
اَلْمَصَدَقَةُ اِلٰی مَحَلِّهَا حَتّٰی تَنْفَدَ هٰذَا
اَلْبَعَثَ قَالَ مَكُنْتُ اِیْتِمَاعَ اَلْبَجِیْرِ بِا
اَلْقَلَمِیْنِ وَاَلْمِلَاحِ مِنْ اَلْاَبِلِ
اَلْمَصَدَقَةُ اِلٰی مَحَلِّهَا حَتّٰی تَنْفَدَ
هٰذَا اَلْبَعَثَ قَالَ فَاَمَّا حَلَّتْ
اَلْمَصَدَقَةُ اِذَا هَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی
اَللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم۔ (۱)

ایک دو مہرے سے وقت معینہ ہو سکے
کو بکری کے بدے، اونٹ کو گایوں کے بدے۔
اور گھوڑے کو اونٹوں کے بدے۔ کہا اس میں
کوئی حرج تو نہیں؟ اس پر عبد اللہؓ نے کہا تم
نے ایک واقف کار کو پایا ہے۔ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک دفعہ جب جنگ
کی تیاری ہو رہی تھی حکم دیا کہ فوج کے جوانوں
کو اونٹوں پر سوار کروں جو میرے پاس تھے۔
میں نے ایسا کیا حتیٰ کہ اونٹ تو ختم ہو گئے
اور جوان بچے رہے میں نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اے
خدا کے رسول اونٹ تو ختم ہو گئے ہیں مگر
کئی لوگ بیع سواروں کے رہ گئے ہیں۔ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تک یہ ہم
جاری ہے اونٹ اس وعدہ پر خریدتے جاؤ
کہ جب صدقہ کے جانور آئیں گے تو اوٹھیں
میں سے ادائیگی کر دی جائے گی۔ چنانچہ میں
نے ان شرائط پر اونٹ دو دو تین تین
اوٹھیں کے وعدے پر خرید لیے۔ جب
صدقہ کے اونٹ آئے تو رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے ادائیگی کر دی۔

اس روایت سے ظاہر ہے کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تک عروب میں ایسی بستیوں میں موجود تھیں جہاں سکوں کا چلن معدوم تھا اور متاعاً بھرتہ (Barter) رائج تھا، اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ چونکہ حضرت عبداللہ نے یہ قصہ لوگوں کو اپنے کاروبار کے بارے میں استفسار کے جواب میں سنایا تھا۔ اس لیے ان کا مطلب اس امر کی وضاحت تھی کہ تمہیں بھی جانوروں میں تفاعیل دینے لینے کی ویسی ہی اجازت ہے جیسی اس معرکہ کے موقع پر مجھے عطا ہوئی تھی۔ یعنی یہ اجازت ریاستی کاروبار تک محدود نہیں بلکہ عام ہے۔ لیکن قرآن مجید کے احکام کے پیش نظر ہمیں اس تاویل کو صحیح ماننے میں تامل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس ربوہ کو جو عرب جاہلیت میں رائج تھا بلا استثنا منع قرار دیا ہے اور بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً اس کی کسی شے کے حق میں استثنا نہیں فرمایا نیز آپ نے سلعہ میں جھوٹا واداع کے موقع پر جو خطبہ دیا تھا اس میں ارشاد فرمایا تھا ربنا اجماعاً علیہ موضوعۃ "یعنی جاہلیت کا ربوہ ختم کر دیا گیا ہے۔ پس جو تفاعیل جاہلیت میں ربوہ سمجھا جاتا تھا وہ حرام ہے اور طری کی روایت کے مطابق ان لوگوں میں اونٹوں میں ربوہ رائج تھا یہ کیسے مان لیا جائے کہ جس چیز کو قرآن حرام قرار دیتا ہے اسے حضرت عبداللہؓ جائز قرار دینے کی ذمہ داری لینا چاہتے تھے۔ اس روایت میں چند اور باتیں بھی لائق غور ہیں۔ اول حضرت عبداللہؓ نے نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے نہ اپنی طرف سے یہ بتایا کہ اس واقعہ سے کیا استدلال کرنا چاہیے۔ یعنی اس سے ہم جنس حیوانات میں اذکار تفاعیل کی عام اجازت ہے یا کسی خاص صورت میں ہی ہے مثلاً جنگ کی حالت میں یا ریاستی کاروبار کی خاطر۔ دوم جس شخص نے حضرت عبداللہؓ سے سوال کیا تھا اس نے مختلف جنس کے حیوانات کے بارے میں پوچھا تھا۔ مگر اس کے جواب میں آپ نے آپ بیتی سے ایک واقعہ سنا دیا جس کا تعلق ہم جنس حیوانوں سے

ہے یعنی ایک قسم کے ادنٹ کا مبادلہ دوسرے قسم کے ادنٹ کے ساتھ اور اس واقعہ سے نتیجہ نکالنا سامعین پر چھوڑ دیا۔ جن اصحاب نے اس سے ادھار مبادلہ میں تضاضل کی اجازت مراد لیا ہے ان سے ہمارے خیال ناقص میں یہ نظر انداز ہو گیا ہے کہ یہ تاویل قرآن کے احکام سے ٹکڑ کھاتی ہے۔ اس اجازت کو ان خاص حالات تک محدود رکھنا پڑے گا جن میں یہ دسی گئی تھی۔ ان کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس وقت جنگ کی تیاری ہو رہی تھی۔ دوسری یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور حاکم اعلیٰ احکام صادر فرمائے تھے۔ پہلی صورت میں صرف جنگ کی خاطر تحریم ساقط ہوگی۔ دوسری میں حکومت کے سب کا رد بار اس کی زد سے بچ جائیں گے۔ ہم دوسری صورت کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ جیسا ہم پہلے عرض کر چکے ہیں، تحریم سود کی علت اس کا ظلم ہے اور حکومت کے قرضوں میں ظلم کی آلائش نہیں ہوتی نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرَ الْمُجْرِمِیْنَ (۱۸۵: ۲) اللہ تعالیٰ تمہارے لیے نرمی و آسانی چاہتے ہیں سختی و تنگی نہیں چاہتے۔

پس اس اجازت سے زیادہ سے زیادہ جائز سہولت حاصل کرنا چاہیے اور وہ اس میں ہے کہ جنگی قرضوں کے علاوہ حکومت کے اور سب قرضوں کو بھی سخت سے مستثنیٰ سمجھا جائے۔ یا حتیٰ سود کی مانعت کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس سے جنگ و جدل کی تحریک ہوتی ہے۔ لیکن چاہے اباحت کو دغاغٹ تک محدود رکھا جائے یا اسے بڑھا کر حکومت نے سب کا ہونٹ تک پھینکا دیا جائے، جنگ و جدل کی تحریک تو ایک ہی جیسی ہوگی۔ اس لیے اسے جنگ تک محدود رکھنے کی ضرورت نہیں۔

۱۰۲۔ حضرت عبداللہ دہلوی روایت خاص توجہ کی محتاج ہے کیونکہ ہم نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حکومت کو سود دینے اور لینے کی اجازت

ہے۔ اس بارے میں سب سے پہلے ہمیں اس بات کی تسلی کر لینا چاہیے کہ اس ادھار مبادلہ میں تفاضل ادا ہوا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہوا تو اس معاملہ کا رتبہ سے مطلق تعلق نہیں۔ اس بارے میں یہ توصیف ظاہر ہے کہ جن علماء نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہم جنس اشیا کے مبادلہ میں تفاضل کی ممانعت سے جانور مستثنیٰ ہیں (۱)، انھوں نے اس میں تفاضل کو تسلیم کیا ہے اور علماء میں اکثریت ان ہی کی ہے۔ لیکن ہم ان بزرگوں کی رائے سے آزاد رہ کر کچھ اس سوال پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اوپر کی حدیث میں جن اونٹوں کا مبادلہ کیا گیا ہے ان کے لیے مختلف نام استعمال ہوئے ہیں۔ یعنی جمل، بعیر، قلائص وغیرہ۔ لازم نہیں کہ یہ جانور ایک دوسرے کے برابر ہوں اور اگر ایک قسم کے ایک اونٹ کا دوسری قسم کے دو اونٹوں سے مبادلہ ہوا ہے تو ضروری نہیں کہ اس میں قیمت یا سن کا تفاضل بھی شامل ہو۔ جمل نہ اونٹ کو کہتے ہیں جو تونا اور اعلیٰ قسم کا ہو۔ بعیر نہ اور مادہ دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور عام طور پر چار سال سے زائد عمر کے جانور کو اس نام سے پکارا جاتا ہے۔ اونٹنیوں میں قلوں اس طرح ہے جس طرح عورتوں میں جوان لڑکی، چنانچہ اونٹنی اس وقت قلوں کہلاتا شروع ہوتی ہے جب اس پر سواری کی جائے اور چار سال کی عمر تک قلوں کہلاتی ہے (۲)۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں جن اونٹوں کا ذکر ہے انھیں کسی خاص نسل سے منسوب نہیں کیا گیا۔ یہ عام استعمال کے معمولی اونٹ تھے اور مبادلہ ہوا ہے ایک ایک بعیر کا دو دو اور تین تین قلائص سے یعنی ایک چار، پانچ، چھ سال کے اونٹ کا دو یا تین ایسی اونٹنیوں سے جو سواری کے قابل تھیں اور چار سال کی عمر کی ہو سکتی ہیں۔ ان حالات میں یہ کہنا کہ ٹھوخر الذکر مقدمۃ الذکر سے قیمت یا سن میں زیادہ نہ ہوں گی نہایت مشکل ہے۔ بظاہر یہ ہوا

ہو گا کہ چونکہ سواری کے جانوروں کی اشد ضرورت تھی اس لیے جس ادھار قیمت پر ملے لیے گئے جتنے تفاضل کا لالچ جس پر کارگر ہوا اتنے پر اس سے سودا کر لیا گیا۔ بعض دو اونٹنیوں کے بدلے ایک اونٹ دینے پر راضی ہو گئے اور بعض نے تین پر اصرار کیا۔ غرضیکہ ادھار تفاضل دیا گیا۔ اس استباہ کی تائید میں عرض ہے کہ سنن ابی داؤد میں یہ واقعہ الفاظ کی تھوڑی سی تبدیلی سے منقول ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر ان یحبو حیثینا فنفتد الابل فامرک ان یأخذ من قلائص الصدقة وكان یأخذ البعیر بالبعیرین الی اهل الصدقة ایک بعیر کا دو بعیر سے بدلنے کا ذکر ہے یعنی راوی تفاضل کی ہستی کو مانتا تھا اور شرعیہ کا فیصلہ ہے کہ اگر کسی کے پاس ۶۱ سے ۷۵ تک اونٹ ہوں تو وہ ایک چار سالہ اونٹ رکھ دے اور اگر کسی کے پاس ۷۶ سے ۹۰ تک ہوں تو وہ دو دو سال کے دو بچے دے۔ یعنی دو دو سال کے دو بچے (قلوص) ایک جوان اونٹ (بعیر) سے زیادہ قیمتی ہیں۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ روایت میں ایک بعیر کا تین قلائص سے بھی تبادلہ ہوا ہے اور اس میں تفاضل ضرر ہو گا۔ اگر تفاضل کے لالچ کی ضرورت نہیں تھی تو ایک بعیر کو ایک بعیر کے وعدہ پر کیوں نہیں لے لیا گیا کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو گی کہ صدقہ میں صرف چھوٹی عمر کے جانور ہی آتے تھے۔ لیکن یہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ پیرا ۴۷ میں حضرت ابی رافع سے جو حدیث مروی ہے وہ بتاتی ہے کہ صدقہ کے سب اونٹ پچھڑے سالہ تھے۔ اور (۷۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مبادلہ کے بارے میں جو حکم حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کو دیا اس میں اس کا مطلق کوئی اشارہ نہیں ہے کہ کسی قلائص دی جائیں جن کی قیمت بعیر سے زیادہ نہ ہو۔ پس ان حالات میں تفاضل کے وجود سے انکار کرنا مشکل نظر آتا ہے۔

۱۰۳۔ سورہ بقرہ کی تحریم ربوا کی آیات میں کفار کی طرف یہ قول منسوب ہے انما البیع مثل الربوا۔ قرآن کے نزدیک بیع جائز ہے اور ربو پر اس کو حرام

ہے۔ اس لیے ربوے عامیوں سے عام طور پر یہی توقع ہونی چاہیے تھی کہ وہ کہتے ربوے بھی توبیخ کے مثل ہے۔ اس پر کیوں اعتراض کیا جاتا ہے؟ لیکن انھوں نے یہ نہیں کہا بلکہ یہ کہا کہ بیچ بھی ربوے کے مثل ہے۔ تشبیہ کے اس پہلو پر مفسرین نے بہت کچھ لکھا ہے۔ اکثریت اس طرف گئی ہے کہ عرب جاہلیت کی معاشی زندگی میں ربوے کو اتنی اہمیت حاصل تھی کہ یہی ان کے کاروبار کا گویا اصل جزو تھا۔ یا مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کے الفاظ میں ”کاروبار کی ایک ہی معقول صورت اور پورے نظام مالیات کی ایک ہی صحیح بنیاد تھی“ اور اس اہمیت کو ظاہر کرنے کی خاطر ربوے کو بیچ سے تشبیہ دینے کی جگہ بیچ کو ربوے سے تشبیہ دی گئی۔ ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے مولوی فضل الرحمن صاحب نے اس زاویہ نظر کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ آپ لکھتے ہیں: ”مات اصل یہ ہے کہ مبالغہ کا اعلیٰ ترین درجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کو مشبہ فرادید یا جائے۔ مثلاً کسی کے حسن و جمال کی تعریف کا ایک ڈھنگ تو یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ چہرہ چاند کی طرح روشن ہے۔ اور گلاب کی مانند تروتازہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ چاند کا روشن ہونا اور گلاب کی تروتازہ ہونا ایسی واضح چیز ہے کہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔ یہ ایسی آتش کا حقیقت ہے کہ کسی کو بتانے کی ضرورت نہیں۔ مدد و ح کے حسن کی طرف متوجہ کرانے کے لیے چاند کی روشنی اور گلاب کی تازگی کی طرف توجہ منتقل کرانی جارہی ہے۔ یہاں چاند کا روشن ہونا اور گلاب کی تروتازہ ہونا اصل ہیں اور جس کے حسن کو تشبیہ دی جا رہی ہے، مؤخر ہے لیکن اگر کہنا ہو کہ اس چہرے کا جمال اور رعنائی اس درجہ کی ہے کہ چاند کا جمال اس کے آگے بھیکا پڑ گیا ہے گلاب کی تازگی اس کے چہرے کی رعنائی کے سامنے افسردگی معلوم ہوتی ہے۔ میاں حسن اس کے چہرے کا جمال ہے، لوگ چاند اور گلاب کو اتنا بھول گئے ہیں کہ جب تک اس کے چہرے کے حسن و جمال کے واسطے سے بات نہ کی جائے تو وہ ان دونوں کی خوبصورتی کا اعتراف کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے، قریوں کہا

جائے گا کہ چاند اس کے چہرے کی مانند روشن اور گلاب اس کے روئے
 زیبا کی طرح تروتازہ ہے۔ دونوں جگہ مقصود چہرے کی رعنائی اور برنائی
 کا اظہار ہے مگر پہلی جگہ اصل حسن چاند اور گلاب کا ہے اور دوسری جگہ اصل
 حسن چہرہ کا ہے، دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ آیت زیر بحث میں
 منکرین حرمت سود کا موقف بتانے کے لیے دوسری صورت اختیار کی گئی
 ہے اور بڑی وضاحت سے بتایا گیا ہے کہ سود خواروں کی توجہ کا حقیقی مرکز
 سود ہے۔ سود ان کی گھٹی میں اس طرح پڑا ہوا ہے کہ وہ اسے علت و حرمت
 اور صبح و غلط کے معیار کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور ان کا دعویٰ صرف
 اتنا ہی نہیں کہ سود اور تجارت ایک سے ہیں، وہ سود کے مفاسد کی طرف
 اتنے غافل، اس میں اس درجہ غرق اور اس کے بائے میں اتنے مطمئن
 ہیں کہ وہ اس سے آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اصل چیز تو سود ہے
 معیشت کی بنا تو ربوبہ ان کے نزدیک اس بنیاد سے مماثلت رکھنے کی ہی
 وجہ سے تجارت ان کے نزدیک قابل تسلیم ہے۔ جن لوگوں کو عرب جاہلیت کی
 معاشی حالت اور اس دور کی معاشی تنظیم (اکانومی) کا تصور اس ابھی علم ہے
 وہ سمجھ سکتے ہیں کہ قرآن نے اس تصویر کشی میں ذرہ برابر مبالغہ سے کام
 نہیں لیا۔ اس دور کی معاشی تنظیم کا کوئی گوشہ ایسا نہ تھا جہاں سود یا اس سے
 ملتی جلتی کوئی دوسری چیز جڑوں میں پیوست نہ ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے معاشیات کے میدان میں جو اصلاحات فرمائیں اور جو آج بھی احادیث
 کے مستند مجموعوں میں موجود ہیں، ان کا مطالعہ بتائے گا کہ کس طرح ایک
 ایک فاسد بنیاد کھود کر پھینک دی گئی (۱)۔ لیکن کتنی عجیب بات ہے کہ
 دعوے تو اس قدر زور شور سے کیا جائے مگر جب ثبوت مانگا جائے تو پیداوار کی

سود کی ایک مثال بھی پیش نہ کی جا سکے۔ قریش۔ بنو ثقیف۔ یہود۔ کہا جاتا ہے یہ سب تاجر لوگ تھے۔ مگر تاریخ ان کی زندگی سے تجارتی سود کی ایک مثال بھی پیش کرنے سے قاصر ہے۔ ان حالات میں یہ ماننا مشکل ہو جاتا ہے کہ مولوی فضل الرحمن صاحب نے کاروبار کی جو تصویر کھینچی ہے وہ حقیقت پر مبنی ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ ربوہ کو مشبہ بہ بنائے کی کوئی اور وجہ ہو۔

۱۰۴۔ یہ سب مانتے ہیں کہ قرآن مجید نے جس ربوہ کو حرام قرار دیا ہے وہ ربوہ النسیہ ہے یعنی جس میں وقت کے گزرنے سے تغافل حاصل ہو جاتا ہے اور اسی تغافل کا نام ربوہ ہے۔ اب بیع کے فعل کو لیجیے اور سوچجیے کہ آیا اس میں بھی کوئی شکل ہے جو ربوہ کی ہم صفت ہے۔ بازار میں آج ایک تھان لٹھے کی قیمت سو روپیہ ہے۔ ایک شخص خریدنے جاتا ہے اور کہتا ہے قیمت تین ماہ بعد ادا کروں گا۔ دکاندار کہتا ہے ایک سو تین روپیہ لوں گا۔ اس میں بھی تین روپیہ وقت کی قیمت ہے اور ربوہ کے مثل ہی نہیں بلکہ عین ربوہ ہے۔ لیکن یہ بڑھوتری ابام جاہلیت میں بھی دی لی جاتی تھی اور اب بھی شرعاً جائز ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اگر خریدار بصورت خرید نقد، مال کو ایک سو روپیہ میں خریدتا ہے درادھار کی شکل میں ایک ماہ کے بعد ایک سو تین روپیہ، دو ماہ کے بعد ایک سو پچھ روپیہ اور تین ماہ کے بعد ایک سو نو روپیہ ادا کرتا ہے تو یہ جائز ہے (۱)۔ قصہ کوتاہ ادھار بیع میں نقد قیمت سے زیادہ لینا شرعاً جائز ہے۔ کافر کہتے تھے یہ بیع جی تو اپنے اندر ربوہ کا جزو لیے ہوئے ہے اور ربوہ کی مثل ہے پھر اس کی کیوں اجازت دی جاتی ہے؟ ظاہر ہے کہ وقت کی وجہ سے تغافل ربوہ کے ہر معاملے میں پایا جاتا ہے۔ لیکن بیع کی ایک خاص شکل اور اس کے چند معاملات میں ہی پایا جاتا ہے۔ گویا پہلا اصل ہے اور دوسرا نقل۔

اس لیے کفار نے اپنے سوال میں دوسرے کو یعنی بیع کو پہلے سے یعنی ربوا سے تشبیہ دی۔

۱۰۵۔ کافروں کے اس سوال کا کہ ادھار بیع کے تفاضل اور ربوا میں کیوں فرق کیا جاتا ہے قرآن مجید نے اسی کے علاوہ کچھ جواب نہیں دیا۔

احل اللہ البیع وحرمہ

یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربوا کو حرام۔

الربوا

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ربوا کی صورت میں مانعت اس لیے نہیں ہے کہ وہ وقت کی قیمت ہے کیونکہ یہ تو ادھار بیع اور ربوا میں جزو مشترک ہے اور اگر یہی وجہ ہوتی تو دونوں کو ممنوع ہونا چاہیے تھا نہ کہ صرف ربوا کو۔ اس لیے کوئی اور سبب ڈھونڈنا چاہیے۔ مثلاً مفروض کی مجبوری جو ظلم پر منتج ہوتی ہے۔ اوپر آپ دیکھ آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب بھی مجبوری ہی کو ربوا کی مانعت کا سبب بتاتے ہیں (۱۶)۔ اس وقت کے قرض احتیاجی یعنی مجبوری کے ہوتے تھے اور ان میں ظلم کا احتمال غالب رہتا تھا اور اسی کو ربوا کی حرمت کی علت مانا گیا ہے۔ لیکن پیدا داری سود میں یہ مجبوری و احتمال ظلم نہیں پائے جاتے۔

دسواں باب

چند محققین کی آراء

۱۰۶۔ اسلام میں ربوہ کی ممانعت کے بارے میں جو نظریے بعض محققین نے پیش کیے ہیں اب ان پر ذرا نظر ڈال لیں۔ مستشرقین میں سے اکثر ان اسرائیلیوں کو یہودیوں سے خاصیت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے کچھ ہی عرصہ بعد یہودی آپ کی مخالفت پر اتر آئے تھے اس لیے ان لوگوں سے یہ استدلال کیا ہے کہ یہود کو سزا دینے کی خاطر اور ان کو معاشی طور پر مجروح کرنے کے لیے آپ نے مسلمانوں کو دوا دانا کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ یہ اتمام بدیہی طور پر غلط ہے۔ حرمت ربوہ کے احکام سہ میں یا سہ کے اواخر میں نازل ہوئے۔ اس سے قبل مسلمان یہودیوں پر فتح پا چکے تھے۔ خیبر کی لڑائی سہ میں ہوئی جس سے یہودیوں کی طاقت ٹوٹ گئی۔ اس کے بعد ان کے برخلاف معاشی اقدامات کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ نیز قرآنی احکام لا تکلوا أموالکم فی سبیل اللہ یعنی سود کھانے سے منع کرتے ہیں اور یہ ممانعت مسلمانوں ہی پر عائد کی گئی تھی نہ کہ یہود پر یعنی مسلمانوں کو سود لینے سے منع کیا گیا تھا نہ کہ دینے سے۔ یہ یہود کو اس سے نقصان کس طرح پہنچتا؟ ربوہ دینے کی ممانعت بعد میں احادیث کی معرفت ہوئی۔

پس مستشرقین کا یہ گمان درست نہیں۔

۱۰۷۔ بعض محققین نے اس مسئلہ اصول کی بنا پر کذا القرآن یفسر بحدیث یعنی قرآن کا ایک حصہ اس کے دوسرے حصے کی تفسیر کرتا ہے اور بعض نے اس وجہ سے کہ ایام جاہلیت میں صرف ایک ہی قسم کے ربو کی خبر ملتی ہے یعنی جس میں زراصل کو دیکھ کر دیتے تھے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسی ربو کی ممانعت ہے جس کی شرح بہت بھاری ہو یعنی اس میں تضعیف یا اس کے قریب گرانی پائی جائے۔ ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب فرماتے ہیں: ”ادپر کی بحث سے ظاہر ہوا کہ زمانہ جاہلیت کا ربو کا معاشی نظام کتنا جاہلانہ تھا کہ سو کے اگلے سال دو سو اور اس سے اگلے سال چار سو اور پھر سو کہ سو اس طرح اضعا فامضاعف ہوتے جاتے تھے کہ پچھراہ قرض دار ادا کرتا رہتا تھا پھر بھی اس المال (ذراصل) تو اگک رہا سو بھی ادا نہ ہو پاتا تھا۔ یہی جاہلیت کا ربو تھا جسے قرآن نے حرام قرار دیا اور جسے رواد رکھنے والوں کے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ کیا ہے“۔ اسی طرح مفتی سید عبدالقیوم صاحب سابق دیسریچ آفیسر۔ اسلامک لاکیشن۔ کہتے ہیں: ”قرآن مجید میں ربو کے حرام ہونے کے لیے صرف چند درجہ کی شرط ہے۔ اگر اس کے سوا کچھ شرطیں اپنی طرف سے زیادہ کی جائیں تو یہ درست نہیں“۔ لہذا جاسکتا ہے کہ کچھ دوسرا معیار لکھ کا حکم انھیں رہا گیر نہ لوگوں کے لیے ہے جنہوں نے پیسے ہی کافی فاضل رقم وصول کر لی تھی۔ قرآن کریم فرماتا ہے۔ یا ایہا الدین ائصوا اللہ واذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین۔ فان تم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ ان تتم ملکوکم دوسرا معیار لکھ یعنی جن لوگوں کو ربو واجب الادا تھا ان سے کہا گیا ہے کہ اگر تم اسے نہیں چھوڑو

لے ہاتھ نہ ٹھکرو نظر فرمائیے ص ۶۰۔

لے قوانین اسلامی ملک ص ۳۱۲۔

گئے تو تم سے جہاد کیا جائے گا اور اگر سچوڑ دو گئے تو تم کو تمہاری اصل رقم مل جائے گی۔ یعنی لکھنؤ میں اموالکمہ کا اطلاق انہیں قرضوں پر تھا جن پر اس وقت ربا کی رقم واجب الادا تھیں۔ چونکہ ربا کی شرح کی زیادتی کی وجہ سے یہ رقم بھاری مقدار اختیار کر چکی تھیں اس لیے انہیں ترک کیے بغیر مفروض کی حالت کو درست کرنے کا کوئی اور طریقہ نہیں تھا۔ آئندہ کے لیے صرف اعتدافا مضاعفہ ربا سے منع کرنا ہی کافی سمجھا گیا۔ نہ شرح بھاری ہوگی نہ ربا ظلم و غصب کا موجب بن سکے گا۔ اس تاویل سے صرنی سود بھی جائز ہو جائے گا بشرطیکہ شرح سود سو فی صد سے کم ہو۔ ہمیں اس سے اتفاق نہیں۔ ہمارے نزدیک اسلام ایک ایسا معاشی و سماجی نظام لایا ہے جس کا مقصد فقیر و مسکین کو ظلم و غصب سے بچانا ہے۔ لیکن اگر صرنی سود کی اجازت ہو اور شرح سود پر یہی قید ہو کہ زر اصلی کو دگن اور چوگن نہ کیا جائے تو یہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہمیں معلوم ہے کہ بعض اسلامی مالک میں معقول شرح سود کی اجازت ہے مثلاً عراق کے قانون کی دفعہ ۶۹۲ کی رد سے،

۱۱۔ قرض پر فائدہ اسی حالت میں واجب ہے جب معاہدہ میں اس کی شرط موجود ہو۔

۱۲۔ مگر فائدہ اس شرح سے زیادہ نہ ہونا چاہیے جو قانوناً مقرر کی گئی ہے، اور
۱۳۔ اگر مقرض نے فائدہ شرح مذکور سے زیادہ ادا کر دیا ہے تو وہ اس زائد فائدہ کو واپس لے سکتا ہے، خواہ اس نے دانستہ ادا کیا ہو یا غلطی سے“ (۱۱)۔
عراقی بھائیوں کے اس فیصلہ کے اسباب معلوم کیے بغیر یہ نہیں کہا سکتا کہ ان کا فعل کہاں تک کتاب و سنت کے مطابق ہے۔ آیا انہوں نے ہماری طرح اپنے آپ کو موجودہ مالی نظام سے مربوط کرنے کی کوشش کی ہے یا اجتہاد

کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے ہیں اور مؤخر الذکر صورت میں فیصلہ کی بنا کیا تھی۔
 ۱۰۸۔ مصر کی حکومت تقریباً پچاس سال سے بینک میں جمع کردہ روپیہ
 پر اڑھائی فی صد کی شرح سے سود دیتی ہے اس سود پر بعض علماء نے
 اعتراض کیا تھا۔ تب معاملہ شیخ الاسلام مصر، علامہ محمد عبدہ کی خدمت
 میں پیش کیا گیا۔ علامہ نے اس سود کے ہوازیں فتویٰ دیا۔ اس فتویٰ کو
 ملک بھر میں نشر کیا گیا تو کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ اور اجماع
 سکوتی کی بنا پر اس وقت سے اس فتویٰ پر عمل ہو رہا ہے (۱)۔ یہاں کہ
 آپ کو علم ہے علامہ نے بھی نفع آور اور احتیاجی سود میں تفریق کی ہے (۲)۔
 چنانچہ تجارت اور دیگر پیداواری کاموں کے لیے جو قرض لیے جائیں ان
 پر سات فی صد تک سود کی مصر میں اجازت ہے۔

۱۰۹۔ بعض اصحاب سرمایہ کو معاوضہ کا حق دار نہیں سمجھتے۔ ان کے
 مطابق سرمایہ دار کو صرف اس کی محنت کا حق ملنا چاہیے۔ اس سے زائد
 نہیں۔ چنانچہ کرایہ، لگان، منافع سب منوع ہیں۔ جو دھری محمد اسماعیل
 صاحب لکھتے ہیں: ”جب تمام دنیا کے باہرین معاشیات اس بات کی
 شہادت دیتے ہیں کہ منافع، کرائے، حصے وغیرہ میں سرمائے کا معاوضہ
 یعنی سود شامل ہوتا ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ دنیائے اسلام کا کوئی عالم اس
 حقیقت سے انکار کرے“ (۳)۔ غلام احمد صوفی صاحب فرماتے ہیں: ”قرآن
 کی رو سے ربوہ کے معنی ہوئے اصل ذر سے کچھ زیادہ لینا۔ ہمارے ہاں عام

طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس زیادتی کا تعلق صرف قرض کے معاملات سے ہے۔ یہ صحیح نہیں۔ یہ ایک جامع اصول ہے اور قرآنی نظام معیشت کی پوری عمارت اسی بنیاد پر اٹھتی ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ کیا معاوضہ محنت (Labour) کا ہے یا سرمایہ (Capital) کا بھی۔ قرآن کا فیصلہ یہ ہے کہ بیس لاکھ انسان کا معاوضہ صرف اپنی محنت کے معاوضہ کا حق دار ہے۔ سرمایہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کا معاوضہ طلب کیا جائے۔۔۔۔۔ محنت کا معاوضہ لینا حلال ہے اور سرمایہ پر زائد لینا حرام اگر تجارت میں بھی کوئی شخص اپنی محنت سے زیادہ منافع لیتا ہے تو وہ ربوہ ہے کیونکہ یہ سرمایہ کا معاوضہ ہو گا، محنت کا نہیں۔ اس بات کا تعین معاشرہ کرے گا کہ اس شخص کی محنت کا معاوضہ کیا ہونا چاہیے وہ اس معاوضہ سے زیادہ منافع نہیں لے سکتا۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ بیع (تجارت) میں انسان (Risk) لیتا ہے یعنی اس میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور ربوہ اس (Risk) نہیں ہوتا لیکن حلت و حرمت کے لیے یہ معیار تفریق صحیح نہیں۔ اگر کسی آدمی کو حلال قرار دینے کی شرط (Risk) ہی ہو تو جو عین حلال ہونا چاہیے۔۔۔۔۔ ربوہ کی بہت سی شکلیں ایسی ہیں جہیں قرآن کریم حرام قرار دیتا ہے لیکن بد قسمتی سے، ہماری موجودہ شریعت اسے حلال قرار دیتی ہے (مثلاً زمین کی بٹائی یا مضاربت یعنی کاروبار میں ایسی شراکت جس میں ایک پارٹی محض سرمایہ پر منافع وصول کرتی ہے یا تجارت میں جس قدر بھی منافع لیا جاسکے وغیرہ) " (۱) ہمارے لیے یہ کمنا بہت مشکل ہے کہ محترم پرویز صاحب مندرجہ بالا قرآنی آیت کو اس دنیا کے معاشی حالات پر چسپاں کرنے میں کہاں تک حق بجانب ہیں۔ بظاہر قرائن اس کے برخلاف ہیں۔ سورہ نجم میں جہاں یہ آیت واقع ہوئی ہے پوری عبارت

یوں ہے:

۱۴۴) اَلْمَرْسِيَّاتُ بِنَا فِي مَحْفِ مَوْسَى

وَابْرَاهِيْمَ الَّذِي وَفَّى اَلَا تَزِدُ

۱۴۵) اَفْعَلًا دُزْدَ اٰخَرَى ۚ فَاَنْ لَّيْسَ

لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعَى ۚ وَاَنْ سَعِيْهِ

سَوْفَ يُؤْتَى ۚ تَمْيِزًا لِّهٖ الْجَزَا

الَا وَفَى ۚ

کہا اس کو اس مضمون کی خبر نہیں پہنچی جو موسیٰ

کے صحیفوں میں ہے اور نیز ابراہیم کے

جنہوں نے احکام کی پوری بجا آوری کی۔

(اور وہ مضمون) یہ (ہے) کہ کوئی شخص کسی

کا گناہ اپنے اوپر نہیں لے سکتا، اور یہ کہ

انسان کو ایمان کے بارے میں، صرف اپنی

ہی کمائی ملے گی۔ اور یہ کہ انسان کی سعی

بست جلدی دیکھی جائے گی۔ پھر اس کا پورا

پورا بدلہ دیا جائے گا۔

(مولانا اشرف علی صاحب تھانوی)

اد پر کے ترجمہ میں اس آیت کو ایمان سے منسلک کیا گیا ہے اور یہی اق عبارت سے

ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تعبیر درست ہے کیونکہ لیسر ملا انسان اَلَا مَا سَعَى سے پہلی آیت

میں فرمیلے اَلَا تَزِدُ دُزْدَ اٰخَرَى یعنی کوئی شخص کسی کا بوجھ اپنے اوپر نہیں

لے سکتا حالانکہ اس دنیا میں روزانہ ایسے واقعات ہوتے رہتے ہیں کہ ایک آدمی

کو دوسرے کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے اس لیے ان آیات کا تعلق آخرت ہی سے ہے

نہ کہ اس دنیا سے۔ نیز قرآن پاک میں کوئی اشارہ نہیں کہ ایک تمثیل بیان کی جا رہی

ہے اور اسے مثال سے کریم اس اصول کو دوسری جگہ بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ اس

کے علاوہ دراشت میں جو کچھ کسی کو ملتا ہے وہ اس کا اپنا کام یا ہوا نہیں ہوتا بلکہ بغیر

کسی محنت کے رشتہ داری کی بنا پر ملتا ہے۔ اس لیے اگر انسان کو اس دنیا میں اپنی

محنت کا صلہ ہی ملتا ہے تو اسے دراشت میں کچھ نہ ملنا چاہیے۔ لیکن قرآن پاک

دراشت کا قائل ہی نہیں بلکہ اس کے لیے تفصیلی کام کا حامل ہے۔ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے کہ داروں کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ

وہ بھیک مانگتے پھریں۔ آپؐ نے خود مضاربت میں حصہ لیا ہے اور آپؐ کے صحابہ بھی ایسا کرتے رہے اور آپؐ نے کبھی منع نہیں فرمایا (۱)۔ مکیں پر دینر صاحب اس طریقہ تجارت کو حلال نہیں سمجھتے۔ جس زمانے میں مضاربت کی اصطلاح وضع ہوئی کاروبار کی صورت ہی یہ تھی کہ تاجروں کو بالعموم دوسرے علاقوں میں سفر کرنا پڑتا تھا اور چونکہ ہر شخص سفر پر نہیں جاسکتا تھا وہ اپنا مال کسی دوسرے جاننے والے کے حوالے کر دیتا تھا جو وہ مال کو بھی منافع میں سے ایک حصہ دیتا تھا۔ اسی تجارت میں قبیلہ کے سب لوگ حصہ لے سکتے تھے اور ایک دینار اور نصف دینار تک لگاتے رہے ہیں۔ اگر اسلام تجارت کے اس طریقے کو ممنوع قرار دیدیتا تو لوگوں کو شدید مشکلات پیش آتیں۔ بیوہ۔ یتیم۔ بوڑھے اور بیمار اپنے سرمایہ کو نفع آور کام میں لگانے کی سہولت سے محروم ہو جاتے بشکوک میں نجد کی معرفت عمرو بن شعیب سے یہ حدیث مروی ہے کہ ان کے دادا نے ان سے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے خطاب کیا اور فرمایا کہ تم میں سے جو ایسے یتیم کا والی بنے جس کے پاس مال ہو اسے چاہیے کہ اس مال سے تجارت کرے اور اسے بے کار نہ پڑا رہنے دے حتیٰ کہ اس کو زکوٰۃ کھا جائے۔ صدقہ کے مستحقین بھی عموماً اسے بغیر محنت ہی کے حاصل کرتے ہیں اور ایسی عطا و بظاہر قرآن پاک کو منظور ہے۔ لڑائیوں میں فتح کے بعد صحابہؓ کو متعدد غلام مل گئے تھے جن سے طرح طرح کا کام لیا جاتا تھا اور ان کی محنت کا بھل ان کے آقاؐ کھاتے تھے۔ متمول اصحاب کے پاس اپنی ضرورت سے زیادہ مکانات بھی تھے مثلاً حضرت زبیر بن عوامؓ کے پاس مدینہ میں گیارہ اور بصرہ میں دو مکان تھے۔ یقیناً وہ ان کو خالی نہ رکھتے ہوں گے۔ پس قرآن، سنت، تاریخ، بظاہر کسی سے بھی مندرجہ بالا تاویل کی تائید نہیں ہوتی اور ان حالات

میں اسے صحیح ماننا محال ہے۔

۱۱۰۔ اس سے کسی کو انکار نہ ہو گا کہ اسلام ربوہ کے بارے میں ایک خاص نظریہ رکھتا ہے۔ وہ اسے بنی نوع انسان کے لیے مضر سمجھتا ہے اور اس کے لینے سے منع کرتا ہے۔ اس بات پر بحث ہو سکتی ہے کہ ربوہ کیا ہے لیکن جب اس کا تعین ہو جائے تو اسے اور نام یا رنگ دے کر مثلاً لکیشن یا حق الخدمت کہہ کر جائز قرار نہیں دے سکتے۔ پاکستان کے ایک نامور سپوت نے جنھیں مالیات میں بڑا دخل رہا ہے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر بینکار حصہ داروں کے روپیہ کو قرض پر نہ چلائیں اور امانت داروں (Depositors) سے روپیہ اکٹھا کر کے قرض لینے والوں کو مہیا کریں تو سرمایہ داروں اور قرض داروں کے درمیان رابطہ پیدا کرنے کی خدمت کے عوض قرض داروں سے حق الخدمت وصول کر سکتے ہیں۔ اس کا مقابلہ وہ میونسپلٹیوں کے پانی کی اجرت وصول کرنے سے کرتے ہیں۔ احادیث کے مطابق پانی مفت ہے، لیکن چونکہ میونسپلٹی وغیرہ اسے اکٹھا کرنے اور اس کی تقسیم کا انتظام کرنے پر بڑی بڑی رقم خرچ کرتی ہیں وہ حق الخدمت کے طور پر اس کی اجرت وصول کرتی ہیں اور اس وصولی پر ملنے والے بن نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔ اس تجویز پر فنی اور فنی سوال اٹھائے جاسکتے ہیں مگر انھیں چھوڑ کر دو اصول باتیں ہی بولنے کی محتاج ہیں۔ اول اس سکیم کے تحت چالو کھاتہ کے علاوہ دوسرے کھاتوں میں جو رقمیں جمع ہوں گی وہ اس منافع میں حصہ دار ہوں گی جو قرض داروں سے حق الخدمت وصول کرنے سے حاصل ہو گا۔ یہ اسی حالت میں ممکن ہے جب وصول شدہ اجرت خدمت کے اصل خرچ سے رائد ہو۔ کیا یہ فالتور رقم بھی صحیح طور پر حق الخدمت کہلا سکتی ہے؟ ہمیں شبہ ہے۔ دوم اس طرح سب قسم کے قرضوں پر اجرت لینا جائز ہو جائے گا۔ بلا لحاظ اس کے کہ وہ پیداواری قرضے ہیں یا احتیاجی۔ جس کا مطلب یہ ہو گا کہ اسلام سود کے بارے میں کوئی خاص نظریہ نہیں رکھتا۔ صرف نام بدلنے سے اور روپیہ کے جمع کرنے کے طریقہ میں

مٹوڑی کی تبدیلی سے حاجت مندوں کی حاجت روائی کرنے کی جگہ ان سے نائد حاصل کرنا مباح ہو جائے گا۔ اتنی بڑی اصولی تبدیلی کو تسلیم کرتے ہوئے ہمیں تجلک غموس ہوتی ہے۔

۱۱۱۔ اب محترم فرماتے ہیں: ”لفظ ربوا کے لغوی معنی بڑھوتری کے ہیں اور بڑھوتری کا تصور سوائے ہم جنس اشیاء کے دوسروں میں ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لیے ہم جنس اشیاء کا مبادلہ جب بھی ہو، چاہے دست بدست یا ادھار ہو، اس میں تضائل ممنوع ہے۔ بیع مختلف الجنس اشیاء میں ہوتی ہے اور اس میں بڑھوتری کا تصور آ ہی نہیں سکتا۔ بیع میں جن چیزوں کا آپس میں تبادلہ کیا جاتا ہے وہ لازماً برابر تصور ہوں گی اس کے برخلاف ہم جنس اشیاء کا جب مبادلہ کیا جائے گا وہ برابر سرا بر نہ ہوئیں تو یہ ربوا ہے اور ممنوع ہے۔ ربوا الفضل کی احادیث میں بھی یہی قاعدہ موثر معلوم ہوتا ہے، اور جس چیز کو اہل عرب ربوا تصور کرتے تھے وہ بھی یہی تھی کہ قموڑا دیا جائے اور زیادہ لیا جائے۔ ربوا ان کے مال صرف ادھار میں تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دست بدست سودے میں بھی ربوا کا تصور دلایا“ (۱)۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تاویل سے کئی نظری الجھنیں سمجھ جاتی ہیں۔ مگر عملی نقطہ نظر سے معاملہ اس قدر صاف نہیں ہوتا کہ اس تاویل کو بغیر مزید غور کے مان لیا جائے۔ اول۔ ہماری تحقیق اس قول کی تائید نہیں کرتی کہ جس چیز کو اہل عرب ربوا تصور کرتے تھے وہ یہی تھی کہ قموڑا دیا جائے اور زیادہ لیا جائے بلکہ طبری اور واسطی کی مثالوں سے پتہ چلتا ہے کہ جس چیز کو اہل عرب ربوا تصور کرتے تھے وہ یہ تھی کہ اس المال کو دگن کر دیا جائے۔ محمد ابو سود صاحب لکھتے ہیں:

“Other jurists like Ibn Qudamah and Ibn Taimiyah (d. 1328 C E), however, hold the view that Riba al-Nasiiyah is only the practice of lending a thing on the conditions accepted during the

period of Jafiliyah. the advancing by the lender to the borrower of a thing (whether it be money or goods) on the understanding that the borrower would at the end of the period of the loan return to the lender double, many folds the amount lent (Islamic Review, Woking, England, February 1957)

دوسرے المذہب مثلاً ابن قدامر اور ابن تیمیہ اس رائے کے ہیں کہ وہی ربوا النسیہ حرام کی گئی ہے جس میں وہ شرائط بائی جائیں جو ایام جاہلیت میں موجود تھیں یعنی کسی چیز کو اس شرط پر قرض دینا کہ مقررہ وقت پر وہ قارض کو گنی یا کئی گنا زیادہ کر کے واپس کی جائے گی۔ دوم۔ اگر صحیح تعبیر اس قدر آسان تھی تو حضرت عمرؓ کو وہ اشکالی کیوں پیش آئے جن کا ذکر مندرجہ ذیل روایات میں ہے:

(۱) عن عمر بن الخطاب ان اخبر ما نزلت ایت الربوا وان رسول الله صلى الله عليه وسلم تصف و لم يفسرها لنافذ عن الربوا و الربويد

نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جو آخری آیت نازل ہوئی وہ سود کے متعلق تھی اے اب آپ اس کی تشریح فرمانے سے پیچھے رحلت فرما گئے لہذا سود کو بھی چھوڑ دو اور ان چیزوں کو بھی چھوڑ دو جن میں سود کا شائبہ ہو۔

(ب) عن الشعبي قال عمر رضي الله عنه اعشار الملل مخافة الربوا (ج) عن عمر بن الخطاب قال انكم تزعمون لانعل ايواب الربوا ولان اكون اعلمها احب الى من ان يكون لي مصر وكونها دان منه ايواب لا تحقني على احد منها السله في السن وان تبيع المذرة وهي متصفه ما تطيبه ان يباع الذهب بالورق نساء

حضرت عمرؓ نے فرمایا ہم نے نوے فی صدی حلالی کو ربوہ کے خوف سے چھوڑ رکھا ہے۔ ایک روز حضرت عمرؓ نے خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ تم لوگ سمجھتے ہو کہ ہم ربوہ کی قسمیں نہیں جانتے اور بلاشبہ اگر مجھے اقسام ربوہ کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے تو وہ اس سے زیادہ محبوب ہے کہ پوری سلطنت مصر اور متعلقات مصر مجھے حاصل ہو مگر ربوہ کی بات ہی اقسام ایسی ہیں جو کسود بر غنی نہیں۔ محمدان کے ایک قسم ربوہ کی یہ ہے کہ بانٹنا

(مسئلہ سود از مفتی محمد شفیع صاحب) میں بیع سلم (بدھنی) کی جائے اور ایک یہ ہے کہ پھلوں کی بیع ان کے کچا ہونے کی حالت میں کچنے سے پہلے کو دی جائے اور یہ کہ سونے کو چاندی کے بدلے میں ادھار پر فروخت کیا جائے۔

سوئم، لہٰذا فقہ کے درمیان اسی قدر تفاوت کیوں ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چاندی اور سونے کے سوا باقی ایسی چیزوں کی بڑھوتری میں جو کھانے میں نہیں آتیں جیسے لوہا وغیرہ ربوہ کا حکم نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربوہ کا حکم ہے۔ اور جب کہ قلیل مقدار کا غلہ جو ایک صانع سے کم ہو، مبادلہ کیا جاوے تو اس کی بڑھوتری پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربوہ کا حکم نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ربوہ کا حکم ہے۔ اور جو پھل وغیرہ اشیا ر خوردنی بیانے یا وزن سے نہیں بکتی تھیں ان کی بڑھوتری پر بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربوہ کا حکم نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ربوہ کا حکم ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک جیسا کہ ان کی کتاب 'موطا' میں مذکور ہے، چاندی اور سونے کے سوا اور چیزوں پر جو وزن سے بکتی ہیں جیسے تانبہ، لوہا، چونا، کسم وغیرہ یا ایسا میوہ جو تازہ کھانے میں آتا ہے اور سو کھا کر کے ذبح نہ کیے کیا جاتا اس کے مبادلے میں بڑھوتری کا حکم نہیں ہے (۱)۔ چارم جو اشیا ر ناپ تول سے نہیں جا کر تکی تھیں ان میں سے غیر خوردنی کے مبادلہ میں تعاضل منہ نہیں ہے مثلاً ملل کا ایک لھان اور دوسرا لھان۔ سہم۔ جانوروں کے بارے میں جو اختلاف رائے ہے اس کا ذکر دوسری جگہ موجود ہے۔ ان وجوہ کے سبب ہیں ربوہ کی یہ سیدھی سادہ اور آسان تعریف ماننے میں تامل ہے کہ یہ ہم جنس اشیا کے مبادلہ میں تعاضل کا نام ہے۔

۱۔ فقیر القرآن، سر سید احمد خاں۔

گیارھواں باب

چند متفرق لیکن متعلقہ باتیں

۱۱۲۔ احادیث میں سود لینے والے اور سود دینے والے دونوں کی ایک سی مذمت کی گئی ہے،

(۱) وعن ابن مسعود قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل الربوا وموكله -
حضرت ابن مسعود سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور سود کھلانے والے (دونوں) پر لعنت فرمائی ہے۔ (مسلم و سانی)

(۲) عن جابر بن عبد الله قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل الربوا وموكله وكاتبه وشاهده قال هو سواي (مسلم)
حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، سود کھلانے والے، اس کے لکھے والے اور شہادت دینے والوں پر لعنت فرمائی اور فرمایا یہ سب لوگ (میں) برابر ہیں۔

ہمارے علماء اس بات پر فرخ کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے سود کے بغیر تجارت میں عروج حاصل کر کے دنیا کو دکھا دیا ہے کہ سود کے بغیر بھی ایک کامیاب معاشی

نظام چلایا جاسکتا ہے۔ لیکن حقیقت اس سے کچھ مختلف ہے۔ بنو عباس کے زمانے میں جب تجارت کو فروغ ہوا تو قرض کی حاجت ہوئی اور مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم بالا کے ایک حصے کو، اس حصے کو جو سود دینے سے تعلق رکھتا ہے ہٹا کر نامشروع کر دیا۔ اس وقت کے علماء نے ان کو اس سے کیوں نہیں روکا؟ رشید اختر صاحب اپنی کتاب تہذیب و تمدن اسلامی میں شیبانی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ دور عباسیہ میں تجارت کا ایک طریقہ یہ تھا کہ سرمایہ دار تاجر کو کوئی رقم مخصوص شرح منافع پر قرض دے دیتا اسے نقصان سے کوئی سرکار نہ ہوتا (۱)۔ پھر تنوخی کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں صرافوں یا ساہوکاروں کا ایک اچھا خاصہ گروہ وجود میں آچکا تھا جو اپنا روپیہ اسی طرح لوگوں کو قرض دیتا تھا۔ چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں خلیفہ مقتدر کے وزیر علی بن عیسیٰ کو، جس کا شمار متذین لوگوں میں ہوتا تھا، جب روپیہ کی ضرورت پیش آتی تو ڈیڑھ رافق فی دینار ماہوار پر قرض لیتا یعنی دس ہزار دینار پر اڑھائی ہزار درہم ماہوار ادا کرتا (۲)۔ بغداد میں جن مہاجروں سے اس قسم کا لین دین ہوا کرتا تھا۔ ان میں مشہور نرسوداگر یوسف بن محاسن یہودی تھا۔ اس طرح مسلمانوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی خلاف ورزی کی تو وہ بھی اس طرز سے جو ان کے لیے مالی طور پر مضر تھی یعنی جس سے مسلمانوں کی دولت ان کی جیب سے نکل کر غیر مسلموں کی جیبوں میں منتقل ہونا شروع ہو گئی۔ جرجی زیدان لکھتا ہے عباسی حکومت چند تاجروں سے غیر معیادی پزروں اور ہنڈیوں کے ذریعہ قرض بھی لیا کرتی تھی۔ ایسی معاہدات زیادہ تر یہودیوں

سے کی جاتی جو سود خواری میں ضرب القتل میں۔ ان پر زول پر میں فی صد تک سود کی فوبت پہنچ جاتی تھی (۱)۔

۱۱۴۔ ہمارے اکثر ماہرین معاشیات لارڈ کینز (Lord Keynes) کے اس قول کو سن کر کہ شرح سود صفر ہو سکتی ہے بھول جاتے ہیں مگر یہ بھول جاتے ہیں کہ کینز کا یہ قول صرف امیر ممالک کے لیے ہے امدان ممالک میں بھی ابھی تک عمل میں نہیں آسکا۔ وہ لکھتا ہے: ”سرمایہ کو سود اس لیے ملتا ہے کہ وہ کیا ہے یعنی جس طرح زمین کے مالک کو اس کا کرایہ ملتا ہے لیکن جہاں زمین کی کمیابی کے طبیعی اسباب موجود ہیں سرمایہ کے نہیں ہیں“ (۲)۔ اس کا خیال تھا کہ اگر صنعتی ممالک کی پیداواریں کوئی رکاوٹ عارض نہ ہوئی تو ایک یا دو پشت میں ان میں پیداواری سامان کی اس قدر افراط اور اس کی قدر میں اتنی کمی ہو جائے گی کہ اصل (Capital) کی قیمت صفر رہ جائے گی۔ لیکن ایسا نہیں ہوا بلکہ پچھلے تیس چالیس سال میں شرح سود گرنے کی بجائے چڑھ گئی ہے اور آج کل کے ماہرین کی رائے ہے کہ شرح سود کے صفر ہونے کا امکان ہی قریب قریب صفر ہے۔ مثلاً سیول سن لکھتا ہے ”چنانچہ سود ایسی بنیاد کا چیز ہے جس سے ایک مثالی اقتصادی نظام میں بھی صفر ممکن نہیں (۳)“ کینز کے مقولہ کو، جہاں تک امیر ممالک کا تعلق ہے، نظری لحاظ سے شاید درست کہا جاسکے مگر اس پر ابھی تک عمل نہیں ہو سکا۔ اور جن ممالک میں، پاکستان کی

۱۔ تمدن اسلام مترجم مولوی محمد عظیم صاحب نصاریٰ۔

۲۔ General Theory ص ۲۷۵۔

۳۔

“Thus, interest is a basic phenomenon that would not disappear even in the most ideal economic world” (Paul A. Samuelson, *Economics*, 6th Edn., p. 585).

طرح سرمایہ کی قلت ہے، وہاں شرح سود کا صفر ہونا فی الحال خواب سے زیادہ وقت نہیں رکھتا۔ ہاں بعض خواب بچے محل آتے ہیں اور ہمیں بھی اپنے اس خواب کے متعلق یہی امید رکھنی چاہیے۔ لیکن ہم اور ہمارے جیسے کم ترقی یافتہ ممالک عرصہ دراز تک بیرونی سرمایہ اور بیرونی ممالک کی تیار کردہ اشیاء کے محتاج رہیں گے اور ان کے حصول کی خاطر ان ملکوں کے مالی نظام کا اتباع کرنا پڑے گا۔ مگر ان ممالک میں اقتدار (Credit) کی قیمت دینا پڑتی ہے، اور ہمیں بھی دینا پڑے گی۔ یعنی سود ادا کرنا پڑے گا۔ اقتصاد کی ترقی کے جس مرحلے سے ہم گزر رہے ہیں۔ اس میں شاید یہ ممکن ہو سکے کہ اندرون ملک سرمایہ کا انتظام کسی حد تک بغیر سود کے ہو جائے۔ مگر بیرونی سرمایہ اور کئی اور سہولتوں کے لیے جن کی عصر حاضر میں صنعت اور تجارت کو ضرورت رہتی ہے سود سے نجات کا امکان بہت مبہوم ہے۔ بعض اصحاب نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ بینکوں کو مجبور کیا جائے کہ وہ ان خدمات کو معاوضے کے بغیر سرانجام دیں۔ موجودہ مالی نظام میں ہمارے خیال میں یہ تجویز قابل عمل نہیں ہے۔ دوسروں نے کہا ہے کہ حکومت اس بار کو خود برداشت کرے جس طرح تعلیم، حفظ صحت، وغیرہ کا خرچ برداشت کرتی ہے۔ ہمیں ڈر ہے کہ اس قسم کی کوئی سکیم ایک جمہوری نظام میں کامیاب نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے فائدہ اٹھانے والے زیادہ تر سرمایہ دار ہی ہوں گے۔ اور ایسے سرمایہ دار جو ان سہولتوں کو اپنے لیے مزید نفع کمانے میں استعمال کریں گے۔

۱۱۴۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ عہد جاہلیت میں پیداواری یا تجارتی سود کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ لیکن بعض اصحاب نے ادا اعلیٰ اسلام سے چند مثالیں اکٹھی کر کے (۱) یہ استدلال کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ عرب قرص

نے کہ تجارت کرنے کے طریقے سے واقف تھے اور زمانہ جاہلیت میں جب سود کی ممانعت نہ تھی غرض سودی سرمایے سے تجارت کرتے ہوں گے۔ لیکن یہ استدلال غلط نظر آتا ہے۔ اس وقت شرح سود اس قدر زیادہ تھی اور اس کے وصول کرنے کا طریقہ ایسا جاہلانہ تھا کہ سودی سرمایہ استعمال کر کے نفع کمانے کی امید رکھنا محض ہوم تھا۔ اسلامی زمانہ سے جو مثالیں دی گئی ہیں وہ قرض حسن کی ہیں۔ ایک ایسے شخص کا جسے سرمایہ بغیر سود کے مل جائے۔ ہم اس شخص سے کیسے مقابلہ کر سکتے ہیں جسے سو فی صد مرکب شرح پر سود ادا کرنا پڑے۔ پہلے کے لیے قرض کے دو ہیہ سے تجارت کرنا آسان اور سود مند ہو گا اور دوسرے کے لیے بڑا خطرہ شاید ناممکن۔ نیز اسلام کا ابتدائی دور بے حد انقلاب انگیز تھا۔ اس نے کئی ایسی چیزوں کو جنم دیا جو پہلے عربوں کے لیے ممکن نہ تھیں۔ دین و دنیا، جنگ و صلح، تمدن و تعلیم، حریت و حکومت، جس طرف بھی دیکھو ان کی ترقی آنکھوں کو خیرہ کرنے والی تھی۔ اس انقلاب کے بعد کے حالات سے اس سے پہلے کے حالات کو مماثلت دینا درست نہیں۔ چنانچہ ہم ان مثالوں کو نظر انداز کر سکتے تھے، مگر ایسا نہیں کریں گے۔ ممکن ہے ان سے کچھ ہدایت مل سکے۔

۱۱۵۔ (۱) جن واقعات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے ان میں ایک واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے صاحبزادوں کا ہے جنھیں بصرہ کے گورنر ابو موسیٰ اشعری نے بیت المال کی کچھ رقم جو انھیں مدینہ ارسال کرنی تھی، قرض دی تھی، اس واقعہ کی تفصیل پیرا ۱۲۸ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۲) طبری نے ۲۳ھ کے واقعات میں لکھا ہے کہ ہند بنت عتبہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تجارت کے لیے چار ہزار (دوہم) قرص مانگا جو بیت المال سے دیا گیا۔

(۳) تیسری صدی ہجری میں قاضی سلیمان بن اسود نے حبیب بن احمد بن زیاد الطحی کو پانچ ہزار دینار تجارت میں لگانے کے لیے قرص پر دیے۔

یہ دونوں مثالیں منفی قسم کی ہیں اور ان سے کوئی مثبت حکم اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ بظاہر یہ قرض بیت المال المسلمین سے دیے گئے تھے۔ یعنی زکوٰۃ کے مال سے۔ اگر حاکم مختار کسی کو زکوٰۃ کے مال سے امداد کا مستحق سمجھتا ہے تو اس سے سود وصول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ بھی اگر وہ مال مقررہ من سے سود نہ لے تو اس سے یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ سود لینا شرعاً ممنوع ہے۔

(۴) حضرت زبیر بن عوام کے پاس جو مال لوگ امانت رکھنے کے لیے لاتے تھے اسے آپ بطور امانت کے نہیں بلکہ بطور قرض کے رکھتے تھے۔ اس لیے کثیر قبول کے باوجود مرتے وقت بائیں لاکھ کے مقررہ من تھے۔

(۵) امام اعظم اور امام یوسف کے پاس لوگ امانت رکھنے کے لیے روپیہ لاتے تھے جسے وہ حضرت زبیرؓ کی طرح قرض کے طور پر رکھتے تھے۔ ان مثالوں میں رب المال تو روپیہ امانت رکھنے کے لیے لاتے تھے مگر یہ اصحاب اس کو بطور قرض رکھتے تھے۔ اس سے مقصود دونوں کا فائدہ تھا۔

مال والے کا روپیہ محفوظ ہو جاتا تھا اور اسے نقصان کا خطرہ نہیں دہتا تھا۔ اور قرض رکھنے والے کو بغیر کچھ اجرت ادا کیے اس روپیہ سے نفع آور کام کرنے اور منافع کمانے کا موقع مل جاتا تھا۔ لیکن یہ طرز معاملہ بھی، جو جانبین کے لیے مفید تھا، اعتراض سے نہ بچ سکا۔ امام ابو یوسف پر لوگ معترض تھے کہ وہ یتیموں کے مال سے تجارت کرتے تھے اور ان کو کچھ صلہ نہ دیتے تھے۔ اہل کان یعطی اموال الیتام فی مضارۃ و یجعل الربح لنفسہ۔ یہ

منظر آں معجیان لکھتے ہیں: ”چونکہ خلیفہ (مصنف تاریخ بغداد) نے اس روایت کو زید بن ہادون جیسے محدث جلیل اور ثقہ کی طرف منسوب کیا ہے اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ انہوں نے ایک غلط بات قاضی صاحب کی طرف منسوب نہ کی ہوگی۔۔۔۔۔۔ مشہور بات ہے۔ ہو سکتا ہے تجارت میں خسارہ بھی ہو

اور نفع بھی اور خسارے کی صورت میں نفع تو نفع کبھی اصل سرمایہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں بے چارے یتامی پر کتنا بڑا ظلم ہو جائے گا۔ یقیناً اس سے یہ بہتر ہے کہ ان کے اصل سرمایہ کو اس طرح پر محفوظ کر لیا جائے کہ کم از کم اصل سرمایہ ہر حال میں ان کو مل جائے۔۔۔ مگر کیا کچھ کیستیوں کے اموال کی حفاظت کا ذریعہ جس طریقہ کار کو امام ابو یوسف نے بنایا تھا لوگوں نے قیاموں کے حق میں اسے ظلم قرار دیا (۱۱)۔ لیکن قاضی صاحب موصوف کو اپنے مناخ میں سے کچھ رقم قیاموں کو بغیر شرط کے اپنی خوشی سے دینے میں کوئی چیز مانع تھی! سنت رسولؐ کے مطابق ایسی ادائیگوں کو مستحق قرار پاتی۔

(۱۱) یعقوب نامی ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے قرض مانگا۔ آپ نے ردیہ بجائے قرض کے مضاربت کے طور پر دیا۔ اگر واقعات یہی ہوتے تو بھی ان کا ہمارے نظریہ پر کوئی اثر نہ ہوتا۔ لیکن وہ ذرا مختلف ہیں۔ حضرت عمروؓ نے مدینہ میں یہودیوں کو تجارت کرنے سے منع کر دیا تھا۔ یعقوب یہودی تھا، اور اپنی تجارت کو منظرے میں بڑھتے دیکھ کر حضرت عثمانؓ کے پاس امداد کے لیے گیا۔ جنھوں نے اس سے مضاربت کر لی۔ اور کہا کہ اگر اب کوئی تم سے پرچھے تو کتنا تم میرے حصہ دار ہو (۱۲)۔ اس طرح وہ مدینے سے نکلنے سے بچ گیا۔ قرض مانگنے کا کوئی سوال نہ تھا۔ کیونکہ قرض لینے سے وہ مدینہ سے نکلنے سے بچ نہ سکتا تھا۔ اس واقعہ کا ہماری بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۱۱۶۔ ہم نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ریاستی قرضوں پر سود کے جواز کا استدلال کیا ہے۔ مولانا فخر احمد صاحب نے اس کے

۱۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی یہ سی زندگی۔ مجلہ جون ۱۹۵۵ء، ص ۱۰۹۔

۲۔

جواز کی ایک اور دلیل وی ہے جو آپ کے ملاحظہ کے لیے پیش کی جاتی ہے۔
 وہ فرماتے ہیں ”اگر مسلمان بیت المال قائم کر دیں جو کسی خاص جماعت کا نہیں
 بلکہ تمام مسلمانوں کا خزانہ شمار ہو گا، تو اس وقت بیت المال کی طرف سے جو
 بنک قائم کیا جائے گا، اس میں رقم جمع کرانے یا اس سے قرض لینے میں مضرت
 یا بیع سلم وغیرہ کا جھگڑا باقی نہ رہے گا۔ کیونکہ بیت المال سے قرض لے کر جو کچھ
 اسے دیا جائے گا وہ کسی دوسرے کو نہیں بلکہ اپنے ہی کو دیا جائے گا۔ اور
 بیت المال میں رقم جمع کر کے جو کچھ اس سے زیادہ لیا جائے گا وہ کسی دوسرے
 سے نہیں بلکہ اپنے ہی سے لیا جائے گا۔ کیونکہ بیت المال سب مسلمانوں کا ہے
 اور سب کا اس پر حق ہے۔ اس کے ساتھ اس قسم کا معاملہ جائز ہے۔ مبسوط مرضی
 میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔۔۔۔۔ (ان بیت المال مشترك بين المسلمين
 ولا يتحقق الربا في المال المشترك بين العقدين نفعه لبلد لا لثمة) بیت المال کے
 بنک سے دکانوں اور جہازوں کا بیمہ بھی ہو سکتا ہے۔ لائف انشورنس بھی ہو سکتا
 ہے۔ رازدہی ہے کہ بیت المال سب مسلمانوں کا مشترک خزانہ ہے۔ اس سے
 زائد لینا اور اس کو زائد دینا اپنے ہی سے لینا اور اپنے ہی کو دینا ہے کسی دوسرے
 پر ظلم نہیں، اور حرمت ربو کی علت یہی ہے کہ وہ ظلم کی ایک بڑی صورت ہے۔^{۵۱}
 ایک اسلامی مملکت میں بیت المال کا بنک اور حکومت کا بنک ایک ہی چیز
 ہے، اس لیے مولانا کی دلیل کے مطابق اگر حکومت بنک چلائے تو اس سے
 سودی لین دین جائز ہو گا۔ اگر حکومت کا بنک سودی لین دین کر سکتا ہے تو
 حکومت خود بھی ایسا کر سکتی ہے اور حکومت سے سود لینا اور اسے سود دینا
 جائز ہونا چاہیے۔ بعض اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے
 ”انت معاملت لا یدک“ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے، یہی نتیجہ اخذ کرتے

ہیں۔ حکومت مسلمانوں کے لیے بمنزلِ باپ کے ہے۔ اس لیے رعایا کا مال اس کا مال ہے۔ مولانا صاحب کے پیش کردہ نظریہ میں ہمیں اس قدر ترمیم ضروری نظر آتی ہے کہ قرض اگر احتیاجی و ضروری ہو تو اس پر سود نہ ہونا چاہیے۔ ملاحظہ اس کے کہ وہ قرض حکومت کے بینک سے لینا جائے یا کسی اور ادارے یا فرد سے لیا جائے کیونکہ قرآن مجید کا منشاء یہی معلوم ہوتا ہے کہ نادار اور حاجت مند افراد ملت کی اعانت بغیر اجرت کے ہونی چاہیے۔

۱۱۷۔ ربوہ کے معنی کے تعین کے سلسلہ میں چند امور قابلِ توجہ ہیں۔ اول قرآن مجید اقتصادیات یا مالیات کی کتاب نہیں ہے۔ چنانچہ ہمیں اس میں ایسے اصول تلاش نہ کرنا چاہیے جو روزی کمانے کے بہترین گر سکھائے یا سرمایہ دار اور کاروبار کرنے والے کے درمیان نفع اور نقصان کی تقسیم کے بہترین طریقے سمجھائے۔ اس کا مقصد اعلیٰ اخلاق کی تعلیم دینا ہے۔ بنی نوع انسان کو ظلم سے بچانا اخلاقاً اور بخاریتہ رکھتا ہے۔ سطور بالا میں کئی جگہ عرض کیا جا چکا ہے کہ پیداواری سود کے معاملات میں فریقین کا نفع مقصود و متوقع ہوتا ہے اور بیشتر اوقات حاصل بھی ہوتا ہے، اور اس میں مجبوری اور نتیجہ ظلم کا خدشہ غالب نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف نادار و مفلس کے قرضے مجبوری کا نتیجہ ہوتے ہیں اور ان میں ظلم کا امکان قوی ہوتا ہے۔ پس مسوق الذکر قرضوں پر سود اخلاقاً مذموم نہ ہونا چاہیے۔ اور ان کے متعلق قرآن کو احکام جاری کرنے کی ضرورت نہیں لیکن مؤخر الذکر قسم کے قرضوں پر سود چونکہ ظلم و غصب کا ذریعہ بن سکتا ہے اور اکثر بنتا رہا ہے اس لیے یہ ایک اخلاقی جرم ہے جس کا سد باب قرآن پاک کو کرنا چاہیے تھا اور اس نے کیا ہے۔ قرض حسنہ اور زکوٰۃ کا انتظام کر کے اس نے نادار افراد ملت پر معاشی مظالم کے دروازے بند کر دیے اور اگر اس نظام پر صحیح طریقے سے عمل کیا جاتا تو مسلمانوں میں مفلس اور بے کار نظر نہ آتے جن کی آج کل ہم میں بھرمار ہے اور یہ اس لیے کہ ایک چیز جو رحمت ہو کر آئی تھی رحمت بن کر

رہ گئی ہے۔ بن احکام کا مقصد مفلس اور حاجت مند کی اعانت کرنا اور اسے ظلم و غضب سے بچانا تھا، علائے دین نے ان کی ایسی تعبیر فرمائی اور ان پر ایسی ایسی بندشیں ڈال دیں کہ وہ اپنا مقصد پورا نہ کر سکے۔ دوم قرآن کریم کے اصول ابدی ہیں۔ انھیں ہر زمانہ اور ہر حال میں قابل عمل اور امیر اور غریب سب مالک پر محیط رہنا ہے۔ صنعتی طور پر غیر ترقی یافتہ ممالک کی سب سے بڑی ضرورت سرمایہ جمع کرنا ہوتا ہے جو امیر اور ترقی یافتہ ممالک کو آسانی سے مل جاتا ہے۔ مسبق الذکر ممالک کو سرمایہ حاصل کرنے کے لیے جو جتن کرنے پڑیں گے ان کی دوسروں کو حاجت نہ ہوگی۔ لہذا جن ممالک میں سرمایہ کی مانگ ہے ان کے لیے کفایت شماری مفید ہے۔ پھر جب زر کی فراوانی ہو اور قیمتوں میں بے جا اضافے کا ڈر تو صرفی اخراجات سے ملنے والی روکنا ہی بہتر ہوگا۔ اور جب کدبانہ یا تجارتی چکر (Trade Cycle) کا خطرہ ہو تو خرچ کو ترجیح دینا چاہیے۔ غرضیکہ وقت و قوت کے لیے اور ملک ملک کے لیے علیحدہ علیحدہ لائحہ عمل کی ضرورت ہو سکتی ہے لیکن اگر ان میں سے ایک کو منشاء شریعت قرار دیدیا جائے تو پھر اس میں تبدیلی کا امکان نہیں رہتا۔ اس لیے قرآنی احکام کی وہی تعبیر درست ہو سکتی ہے جس میں مناسب چکر موجود ہو اور جو ان سب مختلف قسم کے حالات کو محیط ہو سکے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ انفرادی ملکیت اسلامی نظام کا جزو ہے تو مالی پالیسی میں آزادی بھی اس کا جزو ہونا چاہیے اور دراصل ہے جیسا کہ اوپر دکھایا جا چکا ہے (۱)۔ لیکن پھر بھی بعض بزرگان دین بھی فرماتے ہیں کہ سرمایہ جمع کرنا اور اس کے لیے کسی تحریص کو کام میں لانا اسلام کے منشاء کے برخلاف ہے۔

۱۱۸ - حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا ”ایک زمانہ آئے گا کہ کوئی شخص سود خواری سے نہ بچ سکے گا اور اگر سود خواری سے بچ بھی گیا تو اس کا غر ضرور پہنچ کر رہے گا۔ اس حدیث پر مولانا مفتی محمد رفیع صاحب یوں تبصرہ فرماتے ہیں: ”یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ حدیث کی پیش رفت کے مطابق سود کا رواج اتنا بڑھا کہ بڑے سے بڑا متقی آدمی بھی سود کے شائبہ یا کسی نہ کسی درجہ میں استعمال سے نہیں بچ سکتا مگر جو سود اس درجہ میں عام ہو وہ حجازی سود ہے، مہاجنی اور صر فی سود نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تجارتی سود بھی حرام ہے (۱) ان سلسلہ میں ہم آپ کی توجہ یاسٹ ہائے متحدہ امریکہ کے اعداد و شمار کی طرف مبذول کرتے ہیں۔

۱۹۵۸ء میں صر فی قرضوں کی مقدار چالیس بلین ڈالر تھی (۲)۔ مگر آٹھ سال کے بعد جریدہ (Time) انچائٹ عت مورخہ ۳۰ اکتوبر ۱۹۶۳ء میں اپنے ملک کے لوگوں کے متعلق لکھتا ہے ”وہ اپنا گھر اور اس کا ساند سامان قسطوں پر اور اپنے کپڑے ادھار خریدتے ہیں۔ قرض لے کر اپنے بچوں کو کالج بھیجتے ہیں۔ اپنی پھٹیوں کے سفر کا خرچ ”اب اڑو اور کرایہ بعد میں دو“ کے طریقہ سے ادا کرتے ہیں۔ اس طرح امریکن صارفین نے دو سو اسی بلین ڈالر (۷۸۰,۰۰۰,۰۰۰) کے پھر العقول قرضے کا بار اپنے کندھوں پر اٹھالیا ہے اور یہ سرعت سے بڑھتا جا رہا ہے۔ خاندانوں کے خاندان اپنے کانونک دہن پر قرض لیے ہوئے ہیں۔ اور یہ رقم ایک سو نوے بلین ڈالر (۱۹۰,۰۰۰,۰۰۰) بنتی ہے۔ اور پھر بلین ڈالر (۷۶,۰۰۰,۰۰۰) جو صر فی قرضے ہیں وہ اس سے علاوہ ہیں۔ ہر دو گھروں میں سے ایک کو گھر کے ساند سامان یا موٹر کی قیمت کی قسط ادا کرنا ہوتی ہے۔ اور تقریباً ہر شخص اس سترے بلین ڈالر (۱۷۰,۰۰۰,۰۰۰) کے قرض میں مصروف ہے جو اعتباری کارڈ، ادھار خرید، اور یک قطعی یا دوسرے

لے مسک سود، ص ۶۶۔

چند معاشی مسائل اور اسلا

تقلیل المدت قرضوں پر مشتمل ہے۔ ”کیا مفتی صاحب اب بھی اصرار فرمائیں گے کہ پیداواری سود کے بغیر یہ پیش کوئی پوری نہیں ہو سکتی؟“

بارھواں باب

پیداواری سود کے سقوط کے امکانات

۱۱۹۔ پیداواری سود کا جواز پیش کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسے کسی صورت میں ساقط نہیں کیا جاسکتا۔ قرآن کریم اقتصادیات یا مالیات کی کتاب نہیں ہے۔ بلکہ اخلاقیات کا ضابطہ ہے۔ جس میں بعض چیزوں کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ ہمیں کرنا چاہئیں۔ ان میں سود لینا یا دینا شامل نہیں ہے۔ اور بعض سے منع کیا گیا ہے۔ ان سے ہمیں پرہیز کرنا چاہیے۔ ہماری دانست میں پیداواری سود اس میں شامل نہیں ہے۔ اس لیے اس سے اجتناب لازم نہیں۔ یہ ہر ملک کی اپنی اقتصادی حالت پر منحصر ہو گا کہ آیا اسے پیداواری سود کی اجازت دینا چاہیے یا نہیں۔ اس معاملے میں اسلام ہمارے انتخاب کو مسدود نہیں کرتا۔ اور نہ ہی کسی مذہب کو جس کے احکام اب تک عمل پیرا ہیں گے ایسا کرنا چاہیے۔ کیونکہ ایک ملک جو آج غریب ہے اور سرمائے کا محتاج ہے لیکن ہے کل، اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے امیر اور سرمایہ کی جانب سے بے نیاز ہو جائے۔ بعض ممالک جن میں تیل کے ذخیرے بہتات سے دریافت ہوئے ہیں۔ اس تغیر کی زندہ مثالیں پیش کر سکتے ہیں۔ ہمارے خیال میں مذہب کو پیداواری اور ریاستی سود کے معاملہ میں نہ تو دخل دینا چاہیے اور نہ ہی وہ دیتا

ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ پیداواری اور ریاستی سود میں ظلم نہیں پایا جاتا، جسے روکننا مذہب کا مقصد ہے، اور جو حرمت ربو کی علت ہے۔ یہ تو ہوا محمد ام اور حلال کا معاملہ۔ لیکن ہر مذہب کا ایک مسلک ہوتا ہے جس کی حفاظت اس کے پیروں کا فرض ہوتا ہے۔ اسلام اصولاً اور عملاً مسادات و اخوت کے حق میں ہے۔ اور اکتناز و استنکار کے خلاف ہے۔ اس لیے بعض مفکرین انفرادی سرمائے کی اجرت کو کلیتاً ممنوع قرار دینے کے حق میں ہیں، لیکن کئی اور جو اس حد تک دور جانے کے لیے تیار نہیں ہیں وہ بھی ہر قسم کے سود سے نجات حاصل کرنے کے حامی ہیں۔ اس کے کئی سبب ہیں۔ مثلاً:

(۱) احتیاجی قرضوں پر سود عام طور پر ظلم و غضب کا ذریعہ بنتا تھا۔ آج کل کی پڑھی لکھی دنیا میں بھی لوگ اس کا بری طرح سے شکار ہوتے ہیں اور کئی گھرانوں کے لٹنے اور اجڑنے کا یہ ذمہ دار ہے۔ امریکہ جیسے متمدن ملک میں اس قسم کے قرضوں پر ۱۲۰ ایک سو بیس فی صدی سالانہ سے لے کر (۱۲۰۰) بارہ سو فی صدی سالانہ تک کے سودی معاملات ملتے ہیں۔ اور ایسے کئی واقعات ہیں جن میں ایک شخص نے بیس ڈالر قرض لیے اور ہر ہفتہ سو ادو ڈالر (۲½) یعنی تقریباً چھ سو (۶۰۰) فی صد سالانہ کے حساب سے سود ادا کرتا رہا۔ لیکن نو سال کے بعد یعنی (۱۰۵۳) ایک ہزار تریسین ڈالر ادا کرنے کے بعد بھی اس پر ۱۰۰ بیس ڈالر کا قرض باقی رہا (۱۰)۔ اس قسم کے سود کی تائید سوائے ساہوکار کے کوئی اور نہیں کر سکتا۔

(۲) سرمائے کی بے محنت اجرت دینا مزدور کو برا لگتا ہے۔ اس کا فائدہ نظریہ ہے کہ اس طرح وہ اپنی محنت کے صلہ کے ایک حصہ سے محروم

ہو جاتا ہے۔

(۳) سود بے محنت کمائی کا ایسا نمایاں مظاہرہ ہے کہ اس پر آسانی سے انگلیاں اٹھائی جاسکتی ہیں۔

دوم، سود اشیاء کی قیمت میں داخل ہوتا ہے اس لیے تجارتی چکر اور کساد بازار کی کے وقت لین دین کے فروغ کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔

پس اگر سود سے رہائی کا کوئی کامیاب طریقہ ہے تو اسے ضرور تلاش کر لینا چاہیے۔ کیونکہ ایسا مالی نظام ہمارے مذہب کی روح سے قریب تر ہو گا۔

۱۲۰۔ ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں امیر اور ترقی یافتہ ممالک کی ضروریات غریب اور غیر ترقی یافتہ یا ترقی پذیر ممالک سے مختلف ہوں گی۔ ہمارا ملک آخری زمرہ میں شامل ہے۔ اس لیے ہم اپنی توجہ کو اس شق پر مرکوز رکھیں گے۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ایسے ممالک کے لیے سرمایہ حاصل کرنا نہایت اہم ہے۔ اس کے بغیر اقتصاد ہی ترقی محال ہے۔ صنعتی، زراعتی، تمدنی سب میدانوں میں ترقی حاصل کرنے کی خاطر محنت کے علاوہ روپیہ بھی خرچ ہوتا ہے۔ کبھی مشینیں، آلات اور سامان خریدنے پر، کبھی فنی امداد حاصل کرنے کی خاطر اور بھی کام کرنے والوں کی اجرت ادا کرنے کے لیے۔ ترقی پذیر ممالک کے بارے میں دو چیزیں یاد رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ ان ممالک کے لوگوں کا معیار زندگی عام طور پر

ہوتا ہے۔ اور دوم ترقی کے لیے جدوجہد کے زمانے میں سمیٹوں میں اضافہ کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ صرف امیر آدمیوں کے فاضل سرمایہ سے ترقی پذیر ممالک کی حاجات پوری نہیں ہو سکتیں اور عوام الناس کے سرمایہ پھینچنا پڑتا ہے۔ (فاضل سرمایہ سے یہاں ہمارا مطلب وہ سرمایہ ہے جسے لوگ پیداواری کاموں میں لگانے کے لیے تیار ہوں)۔ لیکن جن ملکوں کا معیار زندگی کم ہوتا ہے ان میں عوام الناس کا اندختہ بھی کم ہوتا ہے اور روپیہ بچانے کی طاقت بھی کم ہوتی ہے۔ اس لیے اگر ان کو مزید روپیہ پس انداز کرنے

کو کما جائے تو انھیں اپنی بعض ضروریات کو پورا کیے بغیر چھوڑنا پڑے گا جو لازماً ہر کسی کو گراں گزرتا ہے۔ نیز چڑھتی ہوئی قیمتوں کی بدولت سود و بیہی جو چیزیں آج خرید سکتا ہے ایک سال کے بعد نہ خرید سکے گا۔ اس لیے صاحب زر کو خیال ہو گا کہ روپیہ بچھ کرنے کی جگہ وہ اس سے آج ہی مطلوبہ اشیا خرید لے۔ یعنی اسے صرف کر دے۔ اندوختہ پیدا کرنے سے جو لوگ صاحب نصاب ہو جائیں گے انھیں اس پر زکوٰۃ ادا کرنا ہوگی۔ پھر ہمارے علمائے کرام بچھ کرنے کے برخلاف اور انفاق کے حق میں کثرت سے وعظ فرماتے رہتے ہیں۔ ان حالات میں مطلوبہ سرمایہ اکٹھا کرنا آسان کام نہیں اور اسے حاصل کرنے کی خاطر کچھ نہ کچھ لالچ دینے کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ چنانچہ دوسرے غیر اشترکی ممالک کی طرح ہمارے ہاں بھی یہ سود کی شکل اختیار کیے ہوئے ہے۔ اور باوجود اس کے کہ مشرح سود کا نفی اونچا ہے، سرمایہ کی رسد اس کی مانگ کو پورا نہیں کر سکتی۔

۱۲۱۔ اب اگر سود کو ساقط کر دیا جائے تو مطلوبہ سرمایہ کیسے ملے گا؟ یہاں اس بات کو واضح کر دینا چاہیے کہ ہمارا مطلب یہ نہیں کہ سود کے بغیر لوگ روپیہ بچھ کر مائیکرو دیں گے کیونکہ ہر محتاط آدمی، بشرط توفیق، کچھ نہ کچھ تو پس انداز کرتا ہے، بلکہ یہ ہے کہ ترقی پذیر ممالک کو اپنی ضروریات کے مطابق فاضل سرمایہ کہاں سے ملے گا؟ اسے حاصل کرنے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں ایک یہ کہ زر کے اکتنا زپر ایسی قیود عائد کی جائیں کہ لوگ اس سے بہرہیز کریں اور دوسری یہ کہ مٹن کے انعام کو سود کے علاوہ کوئی اور شکل دی جائے۔ پہلی شرط کے بارے میں اسلام نے یہ انتظام کیا ہے کہ اندوختہ پر ڈھائی (۲۱/۲) فی صد سال کے حساب سے زکوٰۃ عائد کر دی ہے۔ جو شخص اپنے اندوختہ کو نفع اور کام میں نہیں لگائے گا، زکوٰۃ اس کے مال کو آہستہ آہستہ کھا جائے گی۔ پس زکوٰۃ میں اس کے لیے یہ تحریک موجود ہے کہ وہ اپنے سرمایہ کو

نتیجہ آمد کاموں میں لگائے اور کنٹرول کے نہ رکھے۔ لیکن یہ تحریک اسی کے لیے ہے جو زکوٰۃ کو نہ ہی فریضہ سمجھ کر، ریاستی ٹیکسوں کے علاوہ ادا کرنے پر تیار ہو۔ ورنہ زکوٰۃ چھپا کر رکھنا اتنا سہل ہے کہ صاحب نصاب اصحاب کے تعاون کے بغیر اس پر زکوٰۃ وصول کرنا آسان نہیں۔ اسی وجہ سے خلفائے راشدین ہی کے وقت سے زکوٰۃ کا تعین محصلوں کی تحویل سے نکال کر ہر شخص کے اپنے ضمیر پر بھروسہ دیا گیا تھا۔ لیکن ہم میں کتنے ایسے لوگ ہیں جن کا ضمیر انھیں صحیح زکوٰۃ ادا کرنے پر مجبور کرتا ہے؛ اصل (Capital) پر اس قسم کے لگان کو موثر بنانے کے لیے ایک بورین ماہر مالیات، سلو بگسٹیل نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ ٹن کو صرف نوٹ کی شکل میں رہنے دیا جائے اور جس کے ہاتھ میں نوٹ ہو اس کے لیے لازم ہو کہ سال بسال مقررہ ٹیکس کے برابر کا ٹکٹ حکومت سے خرید کر اس پر چسپاں کرے ورنہ نوٹ قابل قبول نہ ہو گا (۱)۔ یہاں یہ سوچنے کا مقام نہیں کہ یہ ترکیب ہمارے ملک میں کہاں تک قابل عمل ہے۔ لیکن اگر زکوٰۃ کو الکناز کے برخلاف استعمال کرنا ہے تو کوئی ایسی ترکیب ضرور دریافت کرنا ہوگی جس کے ذریعہ ٹن کو زکوٰۃ ادا کرنے پر مجبور کیا جاسکے۔ محض وعظ و پند سے کام نہ چلے گا۔ زکوٰۃ کی قسم کے ٹیکس کی ادائیگی اندوختہ کو باہر لانے میں قہر دے گی مگر ترقی پذیر ملک میں لوگوں کو مزید سرمایہ پس انداز کرنے پر مائل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس مقصد کے حاصل کرنے میں زکوٰۃ مددگار نہیں ہو سکتی، کیونکہ صاحب مال کو اندوختہ کی متوقع آمدنی میں سے جو لازمی اخراجات برداشت کرنا ہوں گے ان میں زکوٰۃ کا اضافہ ہو جائے گا۔ پس سرمایہ پر جو انعام متوقع ہو وہ اتنا ضرور ہونا چاہیے کہ اس میں سے یہ سب اخراجات ادا ہو سکیں۔

۱۲۳۔ اب سرمائے کے انعام کا سوال بھیجیے۔ المہدیین کے مطابق نفع آدر کاموں کے لیے سرمایہ یا توصلہ کے بغیر مہیا کیا جانا چاہیے یا مضاربت یا شرکت کے ذریعہ سے۔ یہ تینوں طریقے اسلام میں رائج رہے ہیں۔ پہلے کی چند مثالیں پیرا (۱۱۵) میں ملیں گی۔ دور حاضر میں بھی خدا کے کئی نیک بندے اپنے روپے میں سے یتیموں اور غریبوں کی امداد کرتے رہتے ہیں تاکہ وہ اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں اور اپنی روزی کما سکیں۔ ایسی امدادی رقوم کی مقدار واجب ہوتی ہے اور ان کی واپسی کا خیال بھی نہیں ہوتا چہ جائیکہ ان پر سود مانگا جائے۔ اس کے علاوہ کبھی کبھار ایک دوست دوسرے دوست کو اپنا روپیہ کاروبار میں لگانے کے لیے مستعار دیتا ہے اور اس کا صلہ نہیں مانگتا۔ مگر عام دستور یہ ہے کہ جس کے پاس فالتور روپیہ ہو وہ اسے یا کنز کرتا ہے یا بینک میں رکھ دیتا ہے۔ پہلے زمانے میں مسلمانوں کے بینک موجود نہ تھے۔ اور لوگ امین اصحاب کو ڈھونڈ کر اپنا روپیہ ان کے حوالے کر دیتے تھے۔ ان امین اصحاب میں سے اکثر اس روپیہ کو رب المال کی اجازت سے قرض میں تبدیل کر لیتے تھے تاکہ اسے اپنے کاروبار میں استعمال کر سکیں۔ اس طرح انھیں بغیر اجرت کے سرمایہ مل جاتا تھا اور رب المال کا مال محفوظ ہو جاتا تھا۔ تقریباً یہی حال آج کل بنکوں کے چلت حساب کا ہے۔ بینک ایسی امانتوں پر سود ادا نہیں کرتے اور اس کے ایک حصہ کو اپنے کاروبار میں استعمال کرتے رہتے ہیں لیکن یہ ان کے کل سرمایہ کا ایک خفیف حصہ ہوتا ہے۔

۱۲۴۔ مضاربت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے حصہ لیا ہے لیکن فی زمانہ یہ طریقہ کار قریباً قریباً معدوم ہے اس کی چند خصوصیات ایسی ہیں جن کے لیے آج کل کے حالات سازگار نہیں۔ چنانچہ اس پر مزید وقت صرف کرنے کی حاجت نہیں اور اسے

نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔

۱۲۴۔ اب صرف شرکت کا ذریعہ باقی رہ گیا۔ اس کی عام شکل یہ ہے کہ چند اشخاص مل کر کام کرنا چاہتے ہیں۔ اگر ان کا اپنا سرمایہ کام کو چلانے کے لیے کافی نہ ہو تو وہ اپنی ساکھ پر لوگوں سے حصہ لینے کی درخواست کریں گے اور جن کو حصہ لینا ہو گا وہ اس درخواست پر لبیک کہیں گے۔ لیکن جیسا پہلے عرض کیا جا چکا ہے اس طرح زیادہ سرمایہ اکٹھا نہیں ہو سکتا خاص طور پر جبکہ کاروبار شروع کرنے والا نیا آدمی ہو یا کاروبار ہی نئی قسم کا ہو۔ ترقی پذیر ممالک کو نئے نئے کاموں میں ملوث ڈالنا اور نئے نئے آدمیوں کو پیدا داری کاموں میں شامل کرنا ہی پڑتا ہے۔ ایسے موقعوں پر سرمایہ حاصل کرنے کے لیے بینکوں سے رجوع کیا جاتا ہے جو درخواست کنندہ کی قابلیت، دیانت استعداد وغیرہ اور مجوزہ کاروبار کی کامیابی کے بارے میں اپنی تسلی کر لینے کے بعد ایک رقم باجی رضا مندی سے بطور قرض دے دیتا ہے اور اس رقم کی حفاظت کے لیے مناسب اشیاء رگرو کر لیتا ہے۔ اس قرض کی اجرت ایک ہندسی پٹی رقم ہوتی ہے جو مقرضین معاہدہ کے مطابق مقررہ اوقات پر ادا کرتا رہتا ہے بلحاظ اس کے کہ اسے کاروبار میں نفع ہو یا نقصان۔ اس طرح بینک اپنی رقم کے نقصان کے امکانات کا بہت حد تک سد باب کر لیتا ہے۔

۱۲۵۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مقام پر ہم عام (یعنی کمرشل) بینکوں کے طریقہ کار کو بیان کر دیں اور یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اللہ دین کے نزدیک اس کے کون کون سے پہلو قابل اعتراض ہیں۔ مولانا مودودی صاحب اپنی کتاب سود میں فرماتے ہیں: ”بینک میں جو امانتیں رکھوائی جاتی ہیں وہ دو بڑی قسموں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ایک موبل (Fixed) دوسری موبل یا عند الطلب (Current) پہلی قسم تین مہینے یا اس سے زیادہ مدت کے

یہ بنک کے حوالہ کی جاتی ہے اور دوسری قسم میں سے ہر وقت آدمی لیتا دیتا رہتا ہے۔ بنک کا قاعدہ یہ ہے کہ جتنی زیادہ مدت کے لیے کوئی رقم اس کے پاس رکھوائی جائے اسی قدر زیادہ شرح سود اس پر دیتا ہے اور جتنی مدت کم ہو جاتی ہے اسی قدر شرح بھی کم ہو جاتی ہے۔ بعض بنک عند الطلب یا چالو کھاتے (Current Account) پر برائے نام کچھ سود دے دیتے ہیں لیکن بالعموم اس پر سود دینے کا قاعدہ نہیں رہتا ہے بلکہ جو لوگ اپنے چالو کھاتے میں سے بہت زیادہ اور بار بار رقمیں نکالتے رہتے ہیں ان سے باتو بنک ان کا حساب کتاب رکھنے کی اجرت وصول کرتے ہیں یا ان سے مطالبہ کرتے ہیں کہ ایک خاص تناسب کے مطابق اپنی رقم کو کچھ حصہ بنک میں مستقل طور پر رکھوادیں تاکہ اس کے سود سے بنک کا وہ خرچ نکل آئے جو ان کا حساب کتاب رکھنے پر برداشت کرتا ہے۔

"بنک اپنے سرمائے کا ایک حصہ (تقریباً ۱۰ سے ۱۵ فی صدی تک) نقد اپنے پاس رکھتا ہے تاکہ روزمرہ کے لین دین میں کام آ سکے۔ اس کے بعد کچھ سرمایہ بازار صرافہ (Money Market) کو قرض دیا جاتا ہے۔ یہ تقریباً نقدی کی طرح ہر وقت قابل حصول اور قابل استعمال (Liquid) رہتا ہے۔ اور اس پر ۱/۲ سے ایک فی صدی تک سود مل جاتا ہے۔ پھر ایک حصہ مہنڈی کے کاروبار میں اور دوسرے قلیل مدت قرضوں میں صرف کیا جاتا ہے۔ ان کی واپسی بھی چونکہ جلدی جلدی ہوتی رہتی ہے اس لیے ان پر بھی سود کم لگتا ہے۔ مثلاً ۲-۴ فی صدی تک یا اس سے کم و بیش۔ اس کے بعد سرمایہ کا ایک معتد بہ حصہ ایسی چیزوں پر لگایا جاتا ہے جن میں سرمایہ کی حفاظت کا بھی زیادہ سے زیادہ اطمینان ہوتا ہے، ضرورت پڑے پر انہیں بیچ کر بھی سرمایہ واپس نکالا جاسکتا ہے اور پھر ان پر دو چار فی صدی سود بھی مل جاتا ہے۔ مثلاً حکومتوں کی کفالتیں (Government Securities) اور قابل اعتماد کمپنیوں کے حصے

اعد و شیئ (Debentures) نقدی کے بعد یہ تین مدیں ہر بینک اپنے کاروبار میں اس لیے لازماً شامل رکھتا ہے کہ یہ اس کے تحفظ کے لیے ضروری ہیں۔ ان سے بینک کی کمر مضبوط رہتی ہے اور خطرے یا ضرورت کے وقت یہ اس کے کام آجاتی ہیں۔

”اس کے بعد ایک بڑی مد ان قرضوں کی ہے جو کاروباری لوگوں اور ذخیہ میں اصحاب کو اور اجتماعی اداروں کو دیے جاتے ہیں۔ یہ بینک کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ اس پر سب سے زیادہ تفریق سود ملتی ہے اور ہر بینک یہ چاہتا ہے کہ اس کو اپنے سرمایہ کا زیادہ سے زیادہ حصہ اس مد پر صرف کرنے کا موقع ملے۔ عام طور پر بینک اس مد میں ۳۰ سے لے کر ۶۰ فی صدی تک سرمایہ لگاتے ہیں اور اس میں کمی بیشی زیادہ تر ملک کے اور دنیا کے سیاسی و معاشی حالات کی بنا پر ہوتی رہتی ہے۔

”اس تفصیل سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ بینک اپنے امانتداروں سے لیا ہوا اور خود اپنا لگایا ہوا سرمایہ جتنی مدت میں بھی خرچ کرتے ہیں وہ سب ایسے سود طلب قرضوں کی مدیں ہیں جو بالواسطہ یا بلاواسطہ سوسائٹی کے سرچڑھائے جاتے ہیں اور پھر امانت داروں کو جو چیز ”منافع“ کے نام سے دی جاتی ہے وہ اسی سود کا ایک حصہ ہوتی ہے جو ان قرضوں پر سوسائٹی سے وصول کیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بینک کچھ ایسی خدمات بھی انجام دیتا ہے جو جائز نوعیت کی ہوتی ہیں اور ان کی اجرت یا کمیشن بھی اس کے ذرائع آمدنی میں سے ایک ذریعہ ہے۔ لیکن اس ذریعہ سے کمائی ہوئی آمدنی بینک کی کل آمدنی کا بمشکل ۵ سے ۱۰ فی صدی حصہ ہوتی ہے“ (۱)

۱۲۶۔ اس اقتباس کے آخری حصے میں جو اعتراض پایا جاتا ہے وہ کچھ یوں مشکل ہو گا کہ بینک کی آمدنی کا بیشتر حصہ سود سے آتا ہے اور سود پر وہ پیہ میا کرنے میں بینک کوئی مفید خدمت انجام نہیں دیتا۔ اس سے کسی کو انکار نہیں ہونا چاہیے کہ صاحب زر سے روپیہ حاصل کر کے اسے کاروباری آدمی کو حسب ضرورت میا کرنا ایک ضروری اور مفید کام ہے اور یہی کام بینک کرتے ہیں۔ اب اگر وہ اس کام کی اجرت شرکت کے ذریعہ وصول کریں تو ہمارے علمائے کرام کو کچھ اعتراض نہیں ہوتا لیکن اگر اسے سود کے طور پر وصول کیا جائے تو کام کی افادیت ہی سے انکار کر دیا جاتا ہے یہ کیوں؟ آخر اجرت کے وصول کرنے کے طریقہ میں تبدیلی سے حقیقت خدمت پر تو زور نہیں پڑتی۔ پھر اس سے انکار کیوں کیا جائے؟ اب اس طریقہ کار کی دوسری برائیوں کی طرف توجہ فرمائیے۔ مولانا موصوف فرماتے ہیں "اتنے بڑے پیمانہ پر سرمایہ گھر گھر سے کچھ کچھ کر چند گھنٹوں میں مرکوز ہو جاتا ہے۔ پھر جن کے پاس وہ مرکوز ہوتا ہے وہ نہ کسی کو جواب دے ہیں نہ اپنے نفس کے سوا کسی سے ہدایت لینے والے ہیں اور نہ وہ اپنا اعتراض کے سوا کسی دوسری چیز کا لحاظ کرنے والے۔ وہ بس سود کی شکل میں اس عظیم الشان مرکوز دولت کا "کرایہ" ادا کر دیتے ہیں اور عملاً اس کے مالک بن جاتے ہیں۔ پھر اس طاقت کے بل پر وہ ملکوں اور قوموں کی قسمتوں سے کھینچتے ہیں۔ جہاں چاہتے ہیں فطرت پر پا کھینچتے ہیں اور جہاں چاہتے ہیں دنیا کال ڈال دیتے ہیں۔ جب چاہتے ہیں جنگ کراتے ہیں اور جب چاہتے ہیں صلح کرادیتے ہیں۔ جس چیز کو اپنے زور پر متانہ نقطہ نظر سے مفید سمجھتے ہیں اسے فروغ دیتے ہیں اور جس چیز کو ناقابل التفات پاتے ہیں اسے تمام ذرائع اور وسائل سے محروم کر دیتے ہیں۔ صرف منڈیوں اور بازاروں پر ہی ان کا قبضہ نہیں ہے، علم و ادب کے گواروں اور سائنٹیفک تحقیقات

کے مرکزوں اور صحافت کے اداروں اور مذہب کی خانقاہوں اور حکومت کے ایوانوں سب پر ان کی حکومت چل رہی ہے کیونکہ قاضی الطحاہات زران کے مرید ہو چکے ہیں۔

”یہ وہ بلائے عظیم ہے جس کی تباہ کاریاں دیکھ دیکھ کر خود مغربی ممالک کے صاحب فکر لوگ چیخ اٹھے ہیں اور وہاں مختلف سمتوں سے یہ آواز بلند ہو رہی ہے کہ مالیات کی اتنی بڑی طاقت کا ایک جھوٹے سے غیر ذمہ دار خود غرض طبقے کے ہاتھ میں مرکوز ہو جانا پوری اجتماعی زندگی کے لیے سخت ملک ہے۔ مگر ہمارے ہاں ابھی تک یہ تقریریں ہوئی جا رہی ہیں کہ سود خواری تو پرانے گمراہی نشین مہاجن کی حرام و نجس تھی آج کا کرسی نشین اور موٹر نشین بن کر بے جا رہا تو بڑا ہی پاکیزہ کاروبار کر رہا ہے۔ اس کے کاروبار میں روپیہ دینا اور اس سے اپنا حصہ لے لینا آخر کچھ حرام ہے؟“ (۱)

۱۲۔ اقتباس کے اس حصے سے ظاہر ہے کہ اعتراض کا عملی پہلو یہ ہے کہ بینک کو سودی کاروبار کرنے کی اجازت دینے سے سرمایہ کچھ کچھ کہ چند ہاتھوں میں مرکوز ہو جاتا ہے اور یہ پوری اجتماعی زندگی کے لیے ملک ہے۔ لیکن شرکت کے ذریعہ بینک چلانے کے تو ائمہ دین بھی حامی ہیں اور اس طریقہ سے بینکوں میں سرمایہ اکٹھا کر لینے کو حلال ہی نہیں بلکہ ضروری بھی سمجھتے ہیں۔ پھر ان کے پاس اس کا کیا علاج ہے کہ اس مجتمع طاقت پر بھی عملاً چند ساہوکار ہی قابض و مستغرق رہیں گے؟ مولانا صاحب فرماتے ہیں: ”اس تدارک کے لیے ہمیں یہ کرنا ہو گا کہ مرکزی ساہوکاری (Central Banking) کا سارا کام بیت المال یا اسٹیٹ بینک خود اپنے ہاتھ میں رکھے اور قوانین کے ذریعہ سے تمام پرائیویٹ بینکوں پر حکومت کا اقتدار اور دخل و ضبط اس حد تک قائم

کر دیا جائے کہ ساہوکار اپنی مالیاتی طاقت کو بے جا استعمال نہ کر سکیں (۱۱)۔ لیکن اگر یہ کمیسا ایسی ہی کارگر ہے تو اسے موجودہ نظام میں کیوں استعمال نہیں کیا جا سکتا؟ آخر کار اب بھی ہمارے پاس اسٹیٹ بینک موجود ہے اور مقصد کو ضروری قانون بنانے کا اختیار ہے۔ بالفاظ دیگر موجودہ نظام میں جو عملی نقص ہے اسے دور کرنے کا طریقہ مولانا صاحب نے خود تجویز فرمادیا ہے۔ چنانچہ جو اعتراض انھوں نے اس بارے میں اٹھایا تھا اس میں وزن نہیں رہا۔ اس کے علاوہ اس کا عمل علاج یہ ہے کہ بینکاری کو قومیا لیا جائے۔ یعنی اس کام کو حکومت اپنے ہاتھ میں لے لے۔ اس بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ بینک ایک مفید خدمت انجام دے رہے ہیں اور اس طریقہ کار میں جو عملی نقص ہے یعنی اجتماعی دولت کا چند ماتحتوں میں مرکّز ہو جانا، وہ شرکت کی صورت میں بھی رہے گا اور جو علاج اس صورت میں تجویز کیا جا رہا ہے اسے موجودہ صورت میں بھی کارگر ہونا چاہیے۔ اس طرح بینک کے سودی کاروبار پر صرف نظریاتی اعتراض باقی رہ جاتا ہے اور اسے دور کرنے کے لیے ہمیں بینک کو شرکت کے ذریعہ پھلانے کے امکانات پر غور کرنا چاہیے۔

۱۲۸۔ بینک کو شرکت کے ذریعہ پھلانا ہے تو مطلوبہ سرمایہ فراہم کرنے کی خاطر موجد امانتوں پر منافع دینا ہوگا۔ یہ منافع بینک کے اپنے نفع پر منحصر ہوگا۔ اسی طرح بینک اپنا روپیہ کاروبار کرنے والوں کو نفع اور نقصان میں حصہ دار ہو کر دے گا۔ یعنی کاروبار میں لگائے ہوئے سرمایہ پر بینک کو اجرت اسی صورت میں ملے گی جب کہ کاروبار والا نفع کمائے۔ لیکن اگر کاروبار والے کو خسارہ ہو تو بینک کو بھی اس المال کے نقصان کا تحمل ہونا ہوگا۔ سود کی صورت میں بینک اپنے سرمایہ اور اس کی اجرت کی حفاظت کے لیے

مناسب اشیاء رگرو کر لیتا ہے اور نقصان کا احتمال بہت کم ہو جاتا ہے۔ نیز بینک کو کاروبار کی تفصیل میں دور تک جانے کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس کے بندوبست پر اسے زیادہ خرچ کرنا نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ کاروبار کرنے والے کو نرم شرح سود پر قرض دے سکتا ہے۔ لیکن حصہ دار ہونے کی صورت میں اس کے پاس کوئی چیز گرد نہ ہوگی جس سے وہ اپنے سرمایہ کی حفاظت کر سکے بلکہ اسے نقصان میں شریک ہونا ہوگا۔ نیز اب اسے کاروبار کی تفصیل کا زیادہ عمیق جائزہ لینا ہوگا کیونکہ اس میں غلطی سے اسے اپنے سرمایہ کے ضیاع کا خطرہ ہوگا۔ اس لیے کسی کام میں ہاتھ ڈالنے کے لیے وہ اس وقت تیار ہوگا جب متوقع منافع کی شرح، شرح سود کے مقابلہ میں کمیں زیادہ ہو۔ یعنی کئی ایسے کاروبار جن کو سود کی صورت میں بینک سے امداد مل جاتی اب اس سے محروم رہ جائیں گے اور اقتصادی ترقی کی رفتار کم ہو جائے گی۔ دوم بینک جب نقصان میں شرکت کرے گا تو یہ کہاں تک ممکن ہے کہ وہ کاروبار کے انتظامیہ میں حصہ لیے بغیر اس ذمہ داری کو قبول کرے گا؟ دوسری طرف کاروبار والا اس قسم کے دخل کو کہاں تک منظور کرنے کے لیے تیار ہوگا؟ انتظامیہ میں بینک کے نمائندہ سے اصولاً کوئی چیز چھپائی نہیں جاسکتی لیکن کاروبار والے اپنے کام کی کئی باتیں درست طور پر راز میں رکھنا چاہتے ہیں۔ سوم اچھے بنکوں سے پیداوار کا قرض لینے والے ہزاروں ہوتے ہیں ان سب کے کاروبار کی تفصیل سے واقفیت کے لیے اور ان سب کے انتظامیہ میں مداخلت لینے کی خاطر واقف کار عملہ تیار کرنا آسان کام نہیں اور ایک نئے بینک کے لیے یہ خرچ حوصلہ شکن ہوگا۔ چہاں جو نیکہ امانتوں پر اجرت کا دار و مدار بھی بینک کے منافع پر ہوگا اس لیے لوگ انھیں بنکوں میں روپیہ رکھنا پسند کریں گے جو زیادہ منافع دینے ہیں اور بینک زیادہ منافع کمانے کے واسطے ایسے ہی کامیاب

کو ترجیح دیں گے جن میں نفع کی امید زیادہ اور نقصان کا خطرہ کم ہو۔ اس طرح جہاں نئے بنکوں کے لیے فرق کی ناممکن ہو گا کاروبار میں نو واردوں کے لیے امداد حاصل کرنا بھی آسان نہ ہو گا۔ اس سے صحت مند مقابلہ کمزور پڑ جائے گا۔ پنجم ظن ہی ہے کہ بڑے بینک دوسروں کے مقابلے میں زیادہ منافع کمانے کے قابل ہوں گے اس لیے ممکن ہے کہ اس طریقہ سے بنکاری میں انبارہ داری کی ضرورت پیدا ہو جائے۔ ایسی صورت سال کے نقصان آشکارا ہیں اور انہیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ ششم بینک کے منافع کی شرح بس معتد بہ فرق آنے سے اس کی انامتیں (Deposits) بھی متاثر ہوں گی اور اگر کسی بینک سے اس کے کھاتہ دار ایک لخت زیادہ نقد ادین دہیہ نکالنے پر مائل ہو جائیں تو ایسے انتقال کا کاروبار میں گئے ہوئے روپیے پر کیا اثر پڑے گا؟ ہفتم چونکہ کھاتہ دار بینک کے نفع اور نقصان میں شامل ہوں گے اس لیے انہیں بھی انتظامیہ میں حصہ مانگتے کا حق پہنچتا ہے انہیں یہ حق دانا کم از کم ممکن اور مفید ہو گا؟ ہشتم آج کل مرکزی بینک شرح سود پر قید کے ذریعہ ملک میں اخراط و تفریط زد کے مسائل حل کرتا ہے۔ آئندہ یہ حربہ میسر نہ ہو سکے گا۔ پھر ان مسائل کو کیسے حل کیا جائے گا؟

۱۳۹۔ اگر بینکوں نے سود کی جگہ شرکت سے کام کرنا ہے تو مندرجہ بالا اور اس قسم کے کئی اور سوالات انہیں گئے جن کا جواب دریا فت کرنا ضروری ہو گا۔ نہ تو یہ خیرست مکمل ہے اور نہ ان مشکلات کا ذکر کرنے کا یہ مطلب ہے کہ بینک شرکت کے ذریعہ چلائے نہیں جاسکتے۔ بلکہ اس کا مدعا یہ ہے کہ جو موٹی موٹی اور واضح مشکلات ذہن میں آتی ہیں انہیں سامنے لے آیا جائے تاکہ ان کا حل سوچا جاسکے۔ اگر کوئی ایسا قابل عمل طریقہ دریا فت ہو جائے کہ زہد باہر آنے پر مجبور ہو جائے تو بعض رکاوٹیں خود بخود راستہ سے ہٹ جائیں گی اور بعض کو ہٹانے کا طریقہ دوران عمل سوچا جائے گا۔ پھر

جی بعض بنیادی باتیں ایسی ہیں کہ ان کا حل دریافت کیے بغیر موجودہ طریقہ کار کو ترک کرنا نامناسب ہو گا۔ بعض اصحاب نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے علاج تجویز کیے ہیں لیکن جیسا پہلے عرض کیا جا چکا ہے یہ انگریزی اور عملی دونوں لحاظ سے نامکمل ہیں۔ ان کی تکمیل منجائے دین اور ماہرین مالیات کے تعاون کی محتاج ہے اور اگر قوم یا حکومت بغیر سود کے مالی نظام کو ترتیب دینے کی خواہش مند ہے تو اسے اس کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ من بعد وجد جس نے کوشش کی اس نے پایا۔

۱۳۰۔ موجودہ نظام بنکاری میں بینک جو سرمایہ حصہ داروں اور کھاتہ داروں سے حاصل کرتے ہیں اس سے کئی گنا اعتدائی سرمایہ (Capital) خود پیدا کر لیتے ہیں۔ اس کا طریقہ یہ ہے: انھیں معلوم ہے کہ ان کے کھاتہ دار سال بھر میں اوسطاً اپنے روپے کا فرض کیجیے دسواں حصہ نکالتے ہیں اور باقی بینک میں بٹا رہنے دیتے ہیں۔ اب اگر ان کے پاس کھاتہ داروں کا دس لاکھ روپیہ جمع ہے تو انھیں کھاتہ داروں کی طلب کو پورا کرنے کے لیے صرف ایک لاکھ روپیہ کی ضرورت ہوگی اور باقی نو لاکھ نوہ جس طرح چاہیں استعمال کر سکتے ہیں۔ مثلاً ان نو لاکھ نوہ کا رو باری لوگوں کو قرض دے سکتے ہیں۔ یہ لوگ بھی جو روپیہ بینک سے قرض لیتے ہیں اسے سب کا سب بیک وقت نہیں نکال لیتے بلکہ اسے بینک کے پاس بجا رہنے دیتے ہیں اور وقتاً فوقتاً حسب ضرورت استعمال کرتے ہیں۔ اب اگر اس روپے کا اوسط ۲۰ حصہ سے زائد نہ نکالا جاتا ہو تو بینک ۲۰ لاکھ کا کاروبار بلا خطر کر سکتا ہے۔ یعنی اپنا روپیہ استعمال کیے بغیر اور کھاتہ داروں سے صرف دس لاکھ حاصل کرنے کے بعد اپنے اکاؤنٹ کی ۲۰ لاکھ تسکلی امداد کر سکتا ہے یہ اعداد بالکل فرضی ہیں مگر یقین رکھیے کہ بینک اس قسم کا اعتدائی کھیل کھیلتے رہتے ہیں، ان کی فاضل اعتباری سرمایہ کی تخلیق کی قدرت ہی وہ چیز ہے جس

نے صنعتی انقلاب کو ممکن بنایا اور آئندہ بھی بڑے پیمانہ کی صنعت اس کی محتاج رہے گی۔ اسی قدرت میں بنکوں کی افادیت اور حضرت دونوں کا راز مضمر ہے۔ اچھے سے اچھے بنک بھی چر بھتی ہوئی قیمتوں کے زمانے میں کاروبار والوں کو فراخ دلی سے روپیہ قرض دیتے ہیں حتیٰ کہ اشیاء کی طلب و رسد کا توازن بگڑ جاتا ہے اور تجارتی چکر اور کساد بازاری لاحق ہو جاتے ہیں۔ اگر بنک روپیہ شرکت کی بنا پر دیں تو نقصان دہی کے امکانات کم ہو جائیں گے مگر اس طرح افادیت میں بھی نسبتاً کمی واقع ہو جائے گی۔ تجربہ ہی بتا سکتا ہے کہ اس میں نفع کا پلڑا بھاری رہے گا یا نقصان کا۔

۱۳۱۔ مالیات کا ایک اور نہایت اہم گوشہ ہے جس میں آج کل سود و رائج ہے۔ یہ گوشہ سیاست یا حکومت سے تعلق رکھتا ہے، حکومت قرض لیتی ہے اور اس پر سود ادا کرتی ہے اور قرض دیتی بھی ہے اور اس پر سود وصول کرتی ہے۔ لیکن مسبق الذکر کو کی بلحاظ مقدار اور کیا بلحاظ نتائج موخر الذکر پر بڑی فوہیت حاصل ہے۔ اس واسطے ہم یہی توجہ کو فی الحال انھیں قرضوں پر مرکوز رکھیں گے جو حکومت لیتی ہے۔ ان کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اپنے ملک کے لوگوں سے لیے جاتے ہیں یعنی اندرونی اور دوسرے بیرونی۔ بیرونی کے متعلق علمائے کرام کا عام فیصلہ یہ ہے کہ چونکہ ان کے بغیر پارہ نہیں اور سود کے بغیر ایسے قرض مل نہیں سکتے اس لیے ان پر سود کو باہر مجبوری برداشت کرنا پڑے گا۔ لیکن جہاں تک ہو سکے ایسے قرضوں سے پرہیز کرنا چاہیے۔ اندرونی کے متعلق عرض ہے کہ اگر فن پر زکوٰۃ کی قسم کا ٹیکس وصول کرنے کا کوئی موثر ذریعہ دریافت ہو جائے تو جتنا اند وختہ لوگوں کے پاس ہو گا وہ باہر آجائے گا اور اس میں سے حکومت اپنی ضرورت کے مطابق سرمایہ بغیر سود کے حاصل کر سکتی ہے بشرطیکہ یہ مانگ حد اعتدال سے تجاوز نہ کر جائے۔ سرمایہ کو باہر لانے کے لیے اند وختہ بر جو ٹیکس لگایا جائے گا ملن ہے اس کی شرح

کو ۲۴ فی صد سے اوپر لے جانا پڑے لیکن یہ زائد ٹیکس زکوٰۃ نہ کھائے گا۔

۱۳۲۔ اوپر کی بحث سے ظاہر ہو گیا ہو گا کہ ہمارے نزدیک اسلام پیداواری اور ریاستی سود کو حرام قرار نہیں دیتا مگر اس کی تعلیمات برادری و برابری کے پیش نظر یہ بہتر ہو گا کہ بے محنت کی آمدنی کے تمام ذرائع سے پرہیز کیا جائے اور ان پر قید لگائی جائے۔ ان میں سود اپنی عریانی اور وسعت کی وجہ سے صنف اول میں آتا ہے۔ اس لیے اس سے نجات حاصل کرنے کے طریقے سوچنے چاہئیں۔ اس مقصد کے حصول کی راہ میں جو رکاوٹیں حائل ہیں ان میں سے چند کا ہم نے ذکر بھی کر دیا ہے اور تجویز پیش کی ہے کہ ملت کے مرشدان دین اور ماہرین اقتصادیات مل کر سوچیں کہ یہ رکاوٹیں کس طرح ادرکماں تک دور ہو سکتی ہیں لیکن جب تک یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ریاستی اور پیداواری سود کی ممانعت نہ ہونی چاہیے۔

۱۳۳۔ باقی رہ گئے زراعتی اور احتیاجی قرض۔ پچھلے زمانے کے زراعتی قرض میں یہ کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے احتیاجی قرض ہی تصور ہوتے تھے۔ لیکن فی زمانہ کئی ایسے زراعتی قرض ہیں جو پیداواری ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک زمیندار اگر زمین کھودنے کی مشین (ٹرکٹر) استعمال کرے، یا شین سے چلنے والا کنواں دیوبیل، گوائے یا مصنوعی کھاد برتنے تو اس سے اس کی پیداوار میں بالعموم اضافہ ہو گا۔ اس لیے زراعتی قرضوں میں بھی پیداواری اور غیر پیداواری میں تمیز کرنا ہو گا۔ مسبق الذکر برمودیا جاسکتا ہے۔ دوسرے پر نہیں۔ احتیاجی قرضوں پر سود بالکل ممنوع ہونا چاہیے۔ قرض کی جن اقسام پر سود لینا ممنوع ہے ان کے واسطے حکومت کو خاص انتظام کرنا ہو گا۔ اگر کرنشل بینک اس بار کو اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوں تو امداد باہمی کے بنکوں کے ذریعے اس کا انتظام ہو سکتا ہے اگر ان بنکوں کے رکن مطلوبہ سرمایہ میاں نہ کر سکیں تو حکومت کو ان کی امداد کرنی چاہیے، خواہ اپنے خزانہ سے خواہ لوگوں سے زکوٰۃ کا مدیہ اکٹھا کر کے

اگر کسی وجہ سے ایسے قرضوں پر سود لینا ضروری سمجھا جائے تو یہ رقم حصہ داروں میں نہ بانٹی جائے بلکہ اسے ایسے رہاگی کاموں میں استعمال کیا جائے جس سے سوسائٹی کے سب حصہ دار مستفیض ہو سکیں۔ مثلاً مساجد، مدارس، کنوئیں، شفاخانے، سڑکیں وغیرہ بنائی جائیں تاکہ کوئی اکل رٹو کا ترکیب نہ ہو۔ ہم نے سنا ہے کہ متحدہ ہندوستان میں حیدر آباد دکن کی ریاست میں امداد باہمی کی کمی ایسی سوسائٹی یا موہود تھیں جو اپنے حصہ داروں کو بغیر سود کے قرض دیتی تھیں۔ ہمارے ہاں بھی یہ ممکن ہونا چاہیے۔ جن نے کہا ہے کہ امداد باہمی کے اداروں سے بھی نادر مفلس لوگ قرض نہیں لے سکتے کیونکہ ان میں دکن بننے کی استطاعت نہیں ہوتی۔ اس کا علاج آسان ہے۔ ممبری کی فیس قرض کی رقم میں سے کاٹ لی جائے اور چونکہ اس سے ممبری کے فوائد حاصل ہوں گے اس لیے اسے قرض کی رقم میں سے وضع کرنے پر امید ہے کوئی شرمی اعتراض نہ ہو گا۔

استدراک

ثناء ادیس اول نے یسویا میں زرعی اور صنعتی بنکوں کے سود کو یکم اگست ۱۹۶۰ سے ماحاز قرار دے دیا ہے اور خیال تھا کہ آہستہ آہستہ یہ ماحفت دوسرے بنکوں پر بھی ماحذری جائے گی۔ ان بنکوں کا سرمایہ حکومت میا کرتی ہے اور ان کو جاننے کے اخراجات بھی حکومت ہی برداشت کرتی ہے۔ چنانچہ زرعی بنک گوساٹھ لاکھ سے کچھ اوپر اور صنعتی بنک کوپپس لاکھ پاؤنڈ کا سرمایہ میا کیا گیا۔ ان اداروں سے پہلے بھی سب مانگنے والوں کو قرض نہیں مل سکتا تھا لیکن آج اکتوبر ۱۹۶۷ میں تو یہ حال ہے کہ صرف صنعتی بنک میں چند روزہ ہزار شاخص منتظر قرض ہیں جن کی مانگ چھ کروڑ پاؤنڈ تک پہنچی ہے اور بنک کے پاس اس کے لیے سرمایہ موجود نہیں۔ چنانچہ دوسرے بنکوں میں سود کی ماحفت کو غیر مخصوص وقت کے لیے متوی کر دیا گیا ہے۔

تیرھواں باب

ہیمہ

۱۳۴۔ ایک اور مفید چیز جس کے متعلق مسلمانوں میں اختلاف رائے ہے وہ ہیمہ ہے۔ ہم میں سے کئی اب بھی زندگی بامال کا ہیمہ کرانا مذہباً ممنوع سمجھتے ہیں۔ حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ہر مہر مہر ہیمہ پانیہ کے مسلمانوں کی ایجاد ہے (۱)۔ بعض علما نے دین اس میں سود یا قمار کا عنصر پائے ہیں اور بعض اس کو اسلامی معاشی نظام کی ضد تصور کرتے ہیں۔ سود کے متعلق ہمارا ذاتی نقطہ نظر سطور گزشتہ سے واضح ہو جانا چاہیے۔ اس کے مطابق نفع آور کاموں میں استعمال شدہ سرمایہ پر سود کی مالیت ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے قطع نظر، سود کی جو تعریف فقہوں نے مقبول و معروف ہے یعنی وہ زیادتی جو قرض پر دیے ہوئے اس المال پر مدت کے مقابلہ میں شرط اور تعین کے ساتھ لی جاتی ہے (۲)، وہ ہیمہ پر چسپاں نہیں ہوتی۔ اول جو اس المال ہیمہ خریدنے پر خرچ کی جاتا ہے، وہی غیر متعین ہوتا ہے۔ ایک دو قسط ادا کرنے کے بعد عادتہ پیش آجائے یا میں تیس قسطوں کے

۱۔ مضافین سود مند، ص ۵۰۔

۲۔ سود از مرقا ناہوالا علی کرمود کی صاحب، ص ۱۳۹۔

بعد بھی نہ آئے۔ دوم زیادتی کی شرح اور مدت کے متعلق کوئی شرط نہیں ہوتی۔ ایک متعین رقم بیمہ کرانے والے یا اس کے وارثوں کو مل جاتی ہے۔ اس لیے بیمہ کے معاملہ کو سودی نہیں کہا جاسکتا۔ رہا قمار اس کے بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں فریقین کے درمیان سرے سے تعاون کو کوئی دخل ہی نہیں ہوتا (۱)۔ بالفاظ دیگر ایک کا فائدہ دوسرے کا نقصان ہوتا ہے۔ یہ اعتراض بیمہ پر نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو تعاون کی بہترین مثالوں میں سے ایک ہے۔ اس میں بیمہ خریدنے والے اور بیمہ کرنے والی کمپنی دونوں کا فائدہ ہے اور کسی کا نقصان نہیں۔ مثال کے طور پر زندگی کا بیمہ لیں۔ زید بیمہ کمپنی سے کہتا ہے مجھے دس ہزار روپیہ کا بیمہ درکار ہے یعنی جب میں مر جاؤں تو میرے ورثا کو دس ہزار روپے مل جائیں۔ میں اس کی قیمت قریباً دس سال میں ادا کروں گا۔ لیکن اگر اس عرصہ میں میں فوت ہو جاؤں تو نہ صرف قیمت کی بغا یا اقساط آپ کو ادا نہ ہوں گی بلکہ بیمہ کی مقررہ رقم (دس ہزار روپیہ) آپ کو میرے وارثوں کو ادا کرنا ہوگی۔ ان شرائط پر قیمت کی قسطیں مقرر ہو جاتی ہیں۔ ممکن ہے زید ایک دو اقساط ادا کر کے ہی فوت ہو جائے یا سب اقساط ادا کرنے کے بعد بھی زندہ رہے مگر جب وہ فوت ہو گا اس کے ورثا کو دس ہزار روپے مل جائیں گے۔ اس طرز معاملہ میں جو چیز خریدی گئی ہے وہ تو یقینی ہے مگر اس کے خریدار کو کیا قیمت ادا کرنا پڑے گی یا بچنے والی کمپنی کو کتنی قیمت ملے گی غیر یقینی ہے۔ اس قیمت کے متعلق بھی اس قدر معلوم ہے کہ زیادہ سے زیادہ قیمت کی ہو سکتی ہے۔ اب فیصلہ طلب امر یہ ہے کہ اس قیمت کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے بیمہ کی ممانعت ہونی چاہیے یا نہیں۔ یہ درست ہے کہ احادیث میں درختوں میں بھل گئے سے پہلے بھل کو ٹھیکہ پر بچنے کی ممانعت آئی

ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ پھل نہ آئے یا بہت کم آئے اور خریدار کو نقصان ہو۔ مگر جیسا ہم اوپر دکھا آئے ہیں یہ ممانعت پھل کے بارے میں بھی قطعی نہیں اور بیع سلم اور ادا حد اور فروخت کی دیگر صورتوں میں موثر نہیں ہوتی حالانکہ ان صورتوں میں بھی اشیاء کی قیمت میں تبدیلی کے سبب فریقین معاملہ میں سے ایک کو نقصان پہنچنے کا احتمال موجود ہے۔ بہر حال ممانعت جہاں تک بھی موثر ہو اس کی علت یہی نظر آتی ہے کہ جابین میں سے ایک کو نقصان کا خطرہ رہتا ہے جس کا وہ معاملہ کرتے وقت اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن بیمہ میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ بیمہ خریدتے وقت خریدار اس کی پوری قیمت ادا کرنے کو برضا و رغبت تیار ہوتا ہے۔ اس کی خواہش یہ نہیں ہوتی کہ چونکہ اس نے زندگی کا بیمہ خرید لیا ہے وہ جلد مر جائے اور فریق ثانی سنی بیمہ کمپنی کو پوری قیمت نہ ملے۔ لیکن اگر نقصان الٰہی سے وہ بیمہ کی مقررہ میعاد سے پہلے مر جائے تو اس سے بحفاظت فریق معاملہ، اسے کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ دوسری جانب بیمہ کمپنی کو بھی اس کی طبعی فوریہ کی سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا، کیونکہ بیمہ کی قیمت زندگی اور موت کے وسیع اعداد و شمار کی اوسط پر مبنی ہے۔ یہ فن اب اس قدر ترقی کر گیا ہے کہ بیمہ کمپنیوں کو، بشرطیکہ ان کے کارکن ایماندار ہوں نقصان کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ کچھ عرصہ پہلے صورت حال جیسی بھی ہو، آج کل بیمہ کی جو شکل رائج ہے اس میں قمار کو، اس کے اسلامی مفہوم کے اعتبار سے، کوئی دخل نہیں۔ واصل بیمہ کمپنی ایک قسم کا امداد باہمی ادارہ ہے جس کے ارکان مقررہ وقت پر چندہ دیتے رہتے ہیں اور جب ان میں سے کوئی فوت ہو جائے تو اس کے ورثا کی امداد کے لیے ان کو اجتماعی اندوختہ میں سے موعودہ رقم مل جاتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے بیمہ باہمی تعاون کی ایک حسین شکل ہے۔ قرآن مجید میں قمار کی خوابیاں یوں بیان ہوئی ہیں :

انما بريد الشيطان ان بوقع
بينكم العداوة والبغضاء في ائمتكم
والميسر وليصدقكم عن ذكر الله
وعن الصلوة فهل انتم
مستهلون۔

(المائدة: ۹۲، ۹۳)

سے بھی، تم باز آنے والے ہو یا نہیں۔

(ترجمان القرآن)۔

غور فرمائیے کہ ہمہ خریدنے سے عداوت اور کینہ میں پڑنے کے کیا امکانات ہیں اور خدا کی عبادت کی راہ میں یہ کیسے حارج ہوتا ہے؟ بلکہ عام طور پر قیاس تو یہی ہو گا کہ جس آدمی کو اپنے ورثا کے بارے میں مالی تفکرات سے نجات مل گئی ہے وہ زیادہ طمانیت قلب سے عبادت کی طرف رجوع کرے گا۔

۱۳۵۔ ان سب باتوں کے باوجود بعض علماء دین ہمہ کو اسلامی معاشی نظام کے متضاد سمجھتے ہیں۔ مثلاً مولانا مودودی صاحب ایک صاحب کے سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اگر ہم اپنے معاملات کو ان اداروں کے ہاتھ میں دے دیں اور ان کے اصول و قواعد کے تابع ہو کر اپنا روپیہ ان میں لگائیں اور اپنے کاروبار ان کے ذریعہ سے چلائیں تو اس کا طبعی نتیجہ یہ ہو گا کہ ہم ایک معاشی گردہ کی حیثیت سے ان کے اجتماعی نظام میں جذب ہو جائیں گے (۱)۔ لیکن ان کے نظام میں جذب ہونے کی بجائے اگر ہم اس مفید چیز کو اپنے نظام میں جگہ دیدیں تو اس پر کیا اعتراض ہے؟ ان کی مخالفت کی وجہ شاید یہ ہے کہ ہمارے مال زکوٰۃ کا نظام موجود ہے جس کا انتظام حکومت پر واجب ہے اور اس کے چوتے ہوئے کسی اور طریق کار کو اپنانے

کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ مولانا موصوف فرماتے ہیں: ”تھیں یہ فکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں کہ مفلس ہو گئے تو کیا بنے گا، مر گئے تو جو بی بچوں کا کیا حشر ہوگا؟ کوئی آفت ناگہانی آپڑی، بیمار ہو گئے، گھر میں آگ لگ گئی، سیلاب آگیا، دیوالہ نکل گیا، تو ان مصیبتوں سے غلغلی کی کیا سبیل ہوگی؟ سفر میں پیسہ نہ رہا تو کبوتر گھر گزر بسر ہوگی؟ ان سب فکروں سے زکوٰۃ تم کو ہمیشہ کے لیے بے فکر کر دیتی ہے۔“ یعنی جو مصیبت بھی آئے اس کے لیے حکومت کے درست مگر اداس کے وسائل پر متوکل رہیں یا دوسروں کے دست فیض کے محتاج بنیں۔ اپنی طرف سے حفظ و اتمام کی کوئی تدبیر نہ سوچیں نہ کریں۔ زکوٰۃ پر اس قسم کے بے جا بوجھ ڈالنے کے مالی نتائج کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں مگر جس ذہنی کیفیت کی تلقین متذکرہ بالا اقتباس سے ہوتی ہے اس کے قوم کے اخلاقیات پر اثر کے تصور سے بھی دل گہرا تا ہے۔ خدا ہمیں کبھی بھی اس قدر مغلوبہ نہ کرے۔ غور فرمائیے کہ یہ تلقین اس قوم کو کی جا رہی ہے جس کے مادی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بخاری میں مرقوم ہے کہ جب سعد رضی اللہ عنہ جو ایک مال دار صحابی تھے، بیمار ہوئے تو آپ ان کی عیادت کو تشریف لے گئے، انھوں نے عرض کی میں مر رہا ہوں اور میری صرف ایک ہی لڑکی ہے چاہتا ہوں کہ دو تہائی مال خیرات کر دوں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجانت نہیں دی۔ انھوں نے کہا تو نصف؟ آپ نے اس کو بھی قبول نہیں فرمایا۔ انھوں نے کہا ایک تہائی۔ آپ نے فرمایا یہ بھی بہت ہے۔ وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے اچھا ہے کہ وہ لھیکہ مانگتے پھریں۔ یہ واقعہ سننا کا ہے اور زکوٰۃ سنہ میں فرض ہو چکی تھی۔ یعنی زکوٰۃ کے نظام کے قیام کے بعد بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی تلقین فرمائی کہ وارثوں کو غنی چھوڑ کر مرنا اچھا ہے لیکن ہمارے مرشدان دین فرماتے ہیں بروایت کرد و تمہارے بچوں اور یتیموں کی خبر گیری کے لیے زکوٰۃ کا نظام موجود ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس حدیث میں دو باتوں کا

ذکر ہے۔ اول یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد کو اپنی جائیداد میں سے ایک تنائی حصہ سے زائد خیرات کرنے کی اجازت نہیں دی۔ یہ حکم مخصوص حالات میں دیا گیا ہے لیکن اس کو فقہاء نے اطلاق عام فرما کر شرع میں شامل کر لیا ہے۔ دوم یہ کہ آپ نے فرمایا کہ وارثوں کو فنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ بیک بنگلے گھر میں بیگم عام اور بلا تخصیص ہے اور اسی کی طرف سے علماء اس قدر تقاضا کرتے رہے ہیں کہ جو اس حکم کی قید کا نیت موثر اور بے ضرر طریقہ ہے، حرام قرار دینے پر تے ہوئے ہیں۔ آخر کیوں؟

۱۳۶۔ بیمہ کی مخالفت کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ بیمہ کمپنیاں اپنے روپے کا بیشتر حصہ حکومتوں کے وشیقوں کی خرید میں لگاتی ہیں جن پر ان کو سود ملتا ہے اور اس کو علمائے دین ممنوع قرار دیتے ہیں۔ حکومت کے سود کے منفعی ہم اپنے خیالات اور پریش کرچکے ہیں لیکن ان سے قطع نظر کیا ایک ایسے شخص سے یا ایک ایسے ادارے سے جس کی منفعت طیب نہ ہو کاروبار کرنا منع ہے؟ جو اصحاب حکومت سے سود لینا جائز نہیں سمجھتے وہ بھی ڈاک خانے سے، جن کے سیونگ بینک کے حصہ میں سودی کاروبار ہوتا ہے، فائدہ اٹھاتے ہیں تاکہ ڈاک، مٹی اور ڈور وغیرہ بھیج اور وصول کر سکیں۔ بڑی بڑی کمپنیاں فی زمانہ سود کے بغیر نہیں چل سکتیں مگر ان میں حصہ داروں کو ہمارے علماء طیب سمجھتے ہیں اور ان کے عام حصے خریدنے پر کوئی روک ٹوک نہیں کرتے۔ بینک میں روپیہ رکھ کر اگر آپ اس پر سود نہ لیں تو بینک کی اس خدمت سے فائدہ اٹھانے پر کوئی نہیں ٹوکتا، ان حالات میں ایک بیمہ کمپنی سے، جسے قانون کے ماتحت اپنے روپے کا ایک خاص حصہ گورنمنٹ کے وشیقوں کی صورت میں دیکھنا پڑتا ہے، کاروبار کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہیے۔ نیز اگر آپ بغیر منافع (NON-PROFIT) زندگی کا بیمہ خریدیں تو اس میں کمپنی کی سود کی آمدنی میں سے آپ کو حصہ نہ ملے گا۔ بایں ہمہ اگر بیمہ کمپنی کو اپنا روپیہ سود پر دینے سے منع کرنا ہی مقصود و لازم ہے تو ایک سو بھی دو بھی سلیم منب کر کے حکومت کی

خدمت میں پیش کیجیے تاکہ یہ نقص دور ہو سکے۔ حکومت نے ان بارے میں جو بندشیں عائد کی ہوئی ہیں ان کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اپنے پسینے سے کمایا ہوا جو روپیہ بیمہ کمپنیوں کو دیتے ہیں وہ غارت نہ ہو جائے۔ یہ مقصد شاید اور طرح بھی حاصل ہو سکے۔ مثلاً اس روپیہ سے قابل اعتبار کمپنیوں کے حصے خریدے جائیں یا بعض شہروں میں عمارتیں بنائی جائیں وغیرہ۔

دارین کی سہولت کے لیے کمپنیاں بیمہ کی پالیسی میں یہ لکھوا لیتی ہیں کہ بیمہ خریدنے والے کی وفات کے بعد پالیسی کی رقم کس کو ادا کی جائے۔ اس سے یہ فائدہ ہو جاتا ہے کہ قانونی چلہ جوئی کے بغیر رقم نامزد شخص یا شخصوں کو مل جاتی ہے۔ بعض علماء اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح وراثت شرعی قانون کے خلاف تقسیم ہو جاتی ہے۔ مگر یہ نقص قابل علاج ہے۔ بیمہ کرنے والا نامزد درنا پر یہ شرط عائد کر سکتا ہے کہ کمپنی سے ملے ہوئے روپے کو مخرج کے احکام کے مطابق تمام درنا آپس میں بانٹ لیں لیکن اگر اس بات پر اصرار ہو کہ ایسی بانٹ قانوناً نافذ ہونی چاہیے تو یہ بھی ممکن ہے مگر اس حالت میں وارنٹر کو بیمہ کا روپیہ حاصل کرنے سے پہلے عدالت سے اجازت نامہ حاصل کرنا ہو گا۔

۱۳۷۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ عرب میں باہمی بیمہ کا رواج اسلام سے قبل سے موجود تھا۔ اسے معاقل کہا جاتا تھا۔ اس کا ذکر مدینہ شہر کے آئین میں بھی موجود ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں وضع فرمایا تھا۔ اس میں قبیلہ کے لوگ مل جل کر ایک کھاتہ میں روپیہ جمع کرتے رہتے تھے جسے ”کنز“ کہتے تھے۔ اور قبیلہ کے افراد کے ذمے جو دیت یا خون بہا قابل ادا ہوتا تھا اسے اس میں سے ادا کرتے رہتے تھے۔ اس ادارے میں حصہ لینے والوں کو عاقلہ (د) کہا جاتا تھا۔ حبیب بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

مدینہ شریف لائے تو آپ نے مہاجرین کے لیے، گودہ کئی قبیلوں سے تھے، ایک ایسا ادارہ قائم کیا (۱)۔ پس ہمارے پاس سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے مسلمان کو بیمہ کے برخلاف کوئی نظریات یا اصولی اعتراض تو نہ ہونا چاہیے۔ لیکن اس کا دوبارہ کے فرد می امور پر ہو سکتا ہے۔ ان کی اہمیت اور ان سے نجات پانے کے امکانات پر غور کیا جاسکتا ہے۔ خود ڈاکٹر صاحب موصوف نے ہی چند کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیمہ کمپنیاں اپنے رد پے سے وثیقہ خریدتی ہیں جن پر انھیں سود ملتا ہے۔ اسی کا جواب ادبیر دیر (۱۳۶) دیا جا چکا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ اس میں نقصان کا خطرہ یک طرفہ ہے۔ یعنی بیمہ کمپنی کھائے میں رہ سکتی ہے۔ اس بارے میں ہم عرض کر آئے ہیں کہ نقصان کے امکانات کے متعلق تحقیق اور تدبیر نے اسی ترقی کر لی ہے کہ اگر کمپنی کے کارکن ایمان داری سے کام کریں تو خسارہ کا خطرہ نہیں رہتا۔ لیکن پھر بھی ممکن ہے کہ کسی ناگہانی وجہ سے کمپنی کے پاس اتنے دعوے (Claims) وصول

گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ (۱) اصل ذمہ دار تو مجرم ہوتا ہے لیکن اس کو برادری و پریشانی سے بچانے کے لیے تاوان کو اس کے عاقلہ پر منتقل کر دیا جاتا ہے۔ یعنی عاقلہ (برادری) دے مل جل کر اس تاوان کو ادا کرتے ہیں۔ عاقلہ دے کون ہیں؟ امام شافعی کے مطابق دیت مجرم کے قبیروہ و کنبہ پر واقع ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یہی تھا۔ لیکن عمرؓ کے زمانے سے اہل دیوان سے وصول کی جاتی تھی یعنی وہ لشکر جن کے نام ایک دیوان میں رکھے گئے ہوں۔ یعنی بے قصور لوگ مل جل کر قصوردار کا بوجھ اٹھاتے تھے۔ اب اگر ایک بیمہ کمپنی کے مالک مل کر بیمہ بچ کر پیسہ کسے ہنسے دے سکے خاندان کی یا کسی مصیبت میں مبتلا ہوئے دے ساتھی کی عزت پر ہنسے پھر ہر کس کو فیصلہ جارتہ ہی نہیں ہو سکتا ہونا چاہیے۔

ہو جائیں کہ ان کی ادائیگی کمپنی کی استطاعت سے باہر ہو جائے۔ اس صورت میں کمپنی دیوالیہ ہو جائے گی۔ مگر یہ خطرہ تو معاقل کی صورت میں بھی موجود تھا کہ فدیہ کی کل رقم قبیضہ کی اپنی استطاعت سے زیادہ ہو جائے۔ ڈاکٹر صاحب یہ بھی چاہتے ہیں کہ بیمہ کا انتظام امداد باہمی کے خطوط پر کیا جائے۔ یہ اب بھی ہوتا ہے اور زندگی کے بیمہ کی کئی کمپنیاں اس طرح چلائی جاتی ہیں۔ ان کو میوچول (Mutual) کہا جاتا ہے۔ اس طریقہ کار کو اور سمتوں میں بڑھانے کے متعلق سوچا جاسکتا ہے۔ مگر بنیادی طور پر ہم اس کی ضرورت کے قائل نہیں ہیں۔ اسلام انفرادی ملکیت اور انفرادی انتفاع سے منع نہیں کرتا اگر اس پر کوئی بندش ہے تو یہ کہ اس سے دوسرے کا نقصان نہ ہو اور بیمہ کی رائج شکلوں میں یہ نقص نظر نہیں آتا۔ ممکن ہے معاقل کی مثال سے بعض کی تسلی نہ ہو۔ ان کے نزدیک صورت حال یہ ہو گی کہ بیمہ کا نظام عقود جدیدہ میں سے ہے اور اس کے بارہ میں کوئی نص قطعی موجود نہیں اور نہ ہی یہ عقد کسی ایسے عقد سے مشابہت یا موافقت رکھتا ہے کہ جس سے ان دونوں پر ایک ہی حکم کے اجرا کا فیصلہ کر دیا جائے۔ لہذا اس کے متعلق شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے شریعت کے مقبول اصول جالب مصالح اور دفع مضار کی جانب رجوع کرنا ہو گا۔ جس کے مطابق ایک ایسی چیز کو جس کا نفع اس کے نقصان سے زیادہ ہے قبول کرنے کی تائید چوتی ہے۔ ظاہر اب یہی فائدہ ہی فائدہ ہے اور کسی کا نقصان نہیں۔ ہر حال اس سے تو کسی کو انکار نہ ہو گا کہ اس کے فائدہ سے اس کے نقصان سے بد رہا زیادہ ہیں۔ چنانچہ یہ عقد حلال و جائز ہونا چاہیے۔

۱۳۸۔ ربوہ ممنوع ہے کیونکہ اس میں ظلم کا قوی احتمال ہے۔ جو ممنوع ہے کیونکہ اس میں فریقین کے درمیان صحیح تعاون نہیں ہوتا۔ اور اس سے کینہ و عداوت اور اللہ تعالیٰ کی عبادت سے غفلت پیدا ہونے کا خطرہ رہتا ہے۔ بیمہ سے نہ کسی فریق پر ظلم ہوتا ہے نہ اس سے کینہ و عداوت پرورش پاتے

ہیں، نہ اس سے اللہ تعالیٰ کی عبادت سے غفلت کا اندیشہ ہے۔ اس میں صحیح تعاون بھی موجود ہے۔ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”دارثوں کو عنی چھوڑ کر مرنا اس سے اچھا ہے کہ وہ بھیک مانگتے پھریں۔“ اور معاقل کے بارے میں آپ کی سنت کی تعمیل بھی ہوتی ہے۔ اس سے بیواؤں اور یتیموں کی درست گیری ہوتی ہے، اس سے ہم اپنے ورثہ کے احساس خود واری کی حفاظت اور اپنی قوم کے اخلاق کی اصلاح کر سکتے ہیں۔ اس سے تجارت و صنعت کو فروغ ہوتا ہے بلکہ بچ تو یہ ہے کہ عصر حاضر میں اس کے بغیر کامیاب تجارت و صنعت ممکن ہی نہیں۔ ان سب خوبیوں کے باوجود اگر ہمارے علمائے کرام ہمہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں تو یقیناً ان کو اس مانعت کی تائید میں قوی، قطعی، اور ناقابل تردید دلائل پیش کرنے چاہئیں جن کی قوم ابھی منتظر ہے۔

چودھواں باب

زکوٰۃ

۱۳۹۔ اوپر ہم نے دو ایسے امور سے بحث کی ہے جو شریعت کے احکام کی رائج الوقت تاویل کے مطابق ممنوع ہیں۔ اب ایک ایسے حکم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس میں عمل کی تاکید کی گئی ہے۔ جیسا آپ جانتے ہیں زکوٰۃ اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک ہے اور اس کی ادائیگی ہر صاحب نصاب مسلمان پر فرض ہے۔

۱۴۰۔ آئین پاکستان پالیسی کے اصولوں کے تحت چاہتا ہے کہ :
(۱) پاکستان کے مسلمانوں کو اس قابل بنایا جائے کہ وہ انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنی زندگی کو اسلام کے بنیادی اصولوں اور نظریات کے مطابق ڈھال سکیں اور

(ب) زکوٰۃ، اوقاف اور مساجد کی باقاعدہ اور مناسب تنظیم کی جائے۔
ہماری دانست میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اس بات کی ذمہ داری اٹھائی ہے کہ مسلمانوں کو ایسی سہولتیں مہیا کرے جن سے انھیں زکوٰۃ کے فریضہ کی ادائیگی میں مدد مل سکے۔ نیز یہ کہ زکوٰۃ کی وصولی اور خرچ کا مناسب انتظام کرے۔

۱۴۱۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد لکھتے ہیں "زکوٰۃ کی نوعیت عام خیرات کی سی نہیں ہے۔ بلکہ یہ اپنے پورے معنوں میں ایک انکم ٹیکس ہے جو اسلامی حکومت نے ہر کلمے والے فرد پر لگا یا ہے۔ بشرطیکہ اس کی کمائی اس کی ضروریات زندگی سے زیادہ ہو۔ موجودہ زمانے کے انکم ٹیکسوں میں اور اس میں صرف دو باتوں کا فرق ہے، ایک یہ کہ اپنی نوعیت میں یہ زیادہ وسیع ہے، یعنی صرف کاروبار کی گھٹتی بڑھتی آمدنی پر ہی عائد نہیں ہوتا، بلکہ آمد و خرچہ پر بھی واجب ہو جاتا ہے اگرچہ اس سال کوئی نئی آمدنی نہ ہوئی ہو۔ نیز اس سال کی تمام ملکیتیں بھی اس میں داخل ہیں جو بڑھنے کی استعداد رکھتی ہوں۔ مثلاً مویشی، دوسری یہ کہ مقصد کے لحاظ سے یہ ایک خاص مصرف رکھتا ہے جس کی مختلف صورتیں متعین کر دی گئی ہیں۔ اسٹیٹ کو حق نہیں کہ ان مصارف کے علاوہ کسی دوسرے مصرف میں خرچ کرے (۱)۔ حکومت اس وقت بھی بہت سے محاصل وصول کر رہی ہے جو زکوٰۃ کے ذیل میں آتے ہیں۔ مثلاً زمین پر لگان یا معاملہ (۲)۔ دوسری طرف حکومت دفاع اور رفاہ عامہ کے کئی ایسے کام کر رہی ہے جو مصارف زکوٰۃ میں شامل ہیں۔ چنانچہ ہماری تجویز یہ ہے کہ جو خرچ حکومت ان کاموں پر کرتی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہیں اس کے محاذ ٹیکس دہندگان کا ٹیکس زکوٰۃ میں جرا ہونا چاہیے۔ اس کے لیے یہ درکار ہو گا کہ ٹیکس دینے والا اپنے ادا کردہ ٹیکس اور اس میں مشمولہ رقم زکوٰۃ سے حکومت کو مطلع کرے۔ یہ فیصلہ حکومت کرے گی کہ اس کا اعلان کس وقت، کس کے سامنے اور کس طریقہ سے ہو۔ ایسی اعلان کردہ رقم کو ایک طرف جمع کر لیا جائے اور دوسری طرف ان سب حالت کے خرچ کو جمع کر لیا جائے جو مصارف زکوٰۃ ہیں۔ اگر مؤخر الذکر زکوٰۃ کی

رقم کے برابر یا اس سے زائد ہو تو ٹیکس دہندگان کو مزید زکوٰۃ ادا کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ لیکن اگر کم ہو مثلاً اسی فی صد کے برابر ہو تو حکومت کو اعلان کرنا ہو گا کہ زکوٰۃ کا پچھلے زکوٰۃ دینے والوں کے ذمہ رہ گیا ہے، ۱۰۰ اے خود ادا کر دیں۔ اس طرح ایک طرف زکوٰۃ دینے والوں کو بڑی رعایت اور سہولت میسر ہو جائے گی اور دوسری طرف حکومت مذہب اور آئین کے عائد کردہ فرض سے سبکدوش ہو سکے گی اور ایسا کرنے میں اس پر کوئی خاص بار بھی نہیں پڑے گا۔

۱۴۲۔ لیکن حکومت کا موقف اس سے مختلف نظر آتا ہے۔ وہ موجودہ محاصل کے کسی حصے کو زکوٰۃ تصور نہیں کرتی۔ لیکن ان محاصل کے علاوہ، اگر مسلمان اپنی خوشی سے زکوٰۃ کو حکومت کے خزانے میں جمع کرادیں تو وہ اس سے غریب خانے، یتیم خانے، بیوہ بگھر وغیرہ قائم کرنے کو تیار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جہاں اسلامی شریعت کے مطابق فصل میں سے عشر یعنی دسواں حصہ، یا خراج جو عام طور پر عشر سے زیادہ ہوتا تھا، ادا کرنے کے بعد مسلمان دین و دنیا دونوں کے تقاضوں سے نجات حاصل کر لیتا تھا، اب حکومت کو معاملہ ادا کرنے کے بعد بھی عشر اس کے ذمہ باقی رہتا ہے۔ اور یاد رکھیے کہ ہمارے ہاں مغربی پاکستان میں مالک زمین کو جو معاملہ ادا کرنا ہوتا ہے وہ اس کے حصہ فصل کی ایک چوتھائی کے برابر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اسے اس معاملہ کی ایک چوتھائی کے برابر ٹیکس تعلیم وغیرہ کے لیے دینا پڑتا ہے جسے اب ڈیولپمنٹ سیس (Development Cess) کہتے ہیں۔ یعنی اپنے حصہ فصل میں سے اکتیس فی صد کے حساب سے حکومت کو معاملہ دینے کے بعد بھی زکوٰۃ اس کے ذمہ واجب الادا رہ جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح رعایا کو فریضہ زکوٰۃ ادا کرنے میں کسی قسم کی مدد نہیں ملتی، اور بظاہر یہ آئین کی منشاء کے برخلاف ہے۔

۱۴۳۔ حکومت کے جس موقف کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے وہ اغلباً اس زکوٰۃ کمیٹی کی سفارشات پر مبنی ہے جسے اس نے ۱۹۵۰ء میں قائم کیا تھا اور جس

کی رپورٹ خصوصی گزٹ پاکستان مورخہ ۲۲ جولائی ۱۹۵۲ء میں چھپی تھی۔ اس کیٹی نے اپنے لیے مندرجہ ذیل لائحہ عمل تجویز کیا تھا:

”قرار پایا کہ کیٹی کے لیے عملہ سوال کے حل کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ جو کچھ قرآن پاک اور سنت میں بیان کیا گیا ہے وہ اس مسئلہ پر حرف آخر کی حیثیت سے قبول کیا جائے۔ کیٹی کی رائے ہے کہ زکوٰۃ اور اس کے تین کے لیے صحابہ کرام خصوصاً خلفائے راشدین کے طریقہ کو رہنمائی کے لیے بطور استناد قبول کیا جائے اور فقہائے اسلام کی آراء پر بھی بغرض استفادہ غور کیا جائے لیکن ان کو محتمم اور قطعی نہ سمجھا جائے بلکہ ان کو بدلتے ہوئے حالات کی روشنی میں دیکھا جائے۔“

ایک ہوئے احکام قرآن پاک اور ارشادات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ان کی تعمیل ہمارے لیے لازم ہے۔ دوسرے ہوئے فقہاء کے فیصلے جس میں انہوں نے ان احکام کی تعبیر فرمائی ہے۔ ان فیصلوں کو صادر کرتے وقت فقہاء اپنے گرد و پیش کے حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے۔ چنانچہ ان میں موجود وہ زمانے کے حالات سے ناواقفیت کا امکان ہو سکتا ہے۔ اسی لیے فقہ کا یہ اصول ہے کہ تنعید الاحکام بتغییر الزمان یعنی زمانے کے بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ سبق الذکر احکام میں اور فقہاء نے ان کی جو تعبیر فرمائی ہے اس میں تفریق ضروری ہے اور یہ کام زکوٰۃ کمیٹی نے اپنے ذمہ لیا تھا۔ لیکن ان کی رپورٹ پڑھنے سے یہ لگتا ہے کہ انہوں نے فقہائے کرام کی آراء کو بے چون و چرا مان لیا ہے اور یہ تکلیف نہیں اٹھائی کہ انہیں اپنی ہی تجویز کردہ کسوٹی پر پرکھ لیتے۔

۱۳۴۔ زکوٰۃ کے احکام، فتح مکہ کے بعد، اواخر شعبہ یا شروع شعبہ میں نازل ہوئے (۱)۔ یہ وہ وقت تھا جب اسلام کو ملک عرب میں ابھی ابھی

استدار حاصل ہوا تھا۔ حکومت کا کوئی منظم ذریعہ آمدنی نہ تھا۔ شیدایان رسول کے ایثار و فیاضی اور غنیمت دہنے پر گزارہ تھا۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ملک و حکومت عنایت کیے تو حکومت کی مالی کفالت کے لیے ہدایت کی ضرورت پڑی چنانچہ زکوٰۃ کے احکام نازل ہوئے۔ یعنی حکومت چلانے کے لیے مسلمانوں سے ٹیکس وصول کرنے کے بنیادی اصول بتا دیے گئے۔ یہ وہ مرکز ہے جس کے ارد گرد ٹیکس کی مختلف قسم کی عمارتیں وقتاً فوقتاً کھڑی کی گئیں۔ لیکن جہاں تک اس مرکزہ کا تعلق ہے اس کا طریقہ، اس کی مقدار، اس کے مصارف اسی طرح قائم و دائم ہیں اور رہیں گے۔ یہاں یہ عرض کر دیا جائے کہ غنیمت اور سنے کے متعلق احکام پہلے ہی نازل ہو چکے تھے اور اپنے مال کو خدا کی راہ میں خرچ کرنے کی ترغیب تو شروع ہی سے قرآن پاک میں موجود ہے۔ اب حکومت کی بڑھتی ہوئی ضروریات کے پیش نظر مسلمانوں پر ان کے فاضل اندوختہ کے ایک معین حصہ کا حکومت کو ادا کرنا فرض کر دیا گیا تاکہ اسے اپنا کام چلانے میں رکاوٹ پیش نہ آئے۔ عرب عوام اس وقت غربت کا شکار تھے۔ اس لیے دفاع ملت کے علاوہ، اشاعت اسلام اور غریبوں کی دسترس وقت کی اہم ترین ضرورتیں تھیں۔ ان سب کی کفالت زکوٰۃ سے ہوتی تھی۔ یہی نہیں بلکہ جیسا ہم آگے چل کر دکھائیں گے ایک صالح اسلامی حکومت کی سب ضرورتوں پر زکوٰۃ محیط ہے۔

۱۴۵ - نزول احکام زکوٰۃ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً دو سال زندہ رہے، اس قلیل عرصہ میں اس وقت کی سادہ زندگی سے جب نہ کوئی مستقل فوج تھی اور نہ ایسے وزنی، فنانکن اور قیمتی ہتھیار، نہ کوئی منظم رفاہی عمارت تھی۔ نہ نقل و حرکت کی موجودہ سہولتیں، ایسے واقعات کا ملنا بہت مشکل ہے جو آج کل کی پیچیدہ زندگی پر چب پاں ہو سکیں۔ اس لیے آپ کے عمل

سے زیادہ آپ کے ارشادات سے ہدایت حاصل کرنا ہوگی۔ لیکن ان کی تاویل میں اختلاف کا امکان ہی نہیں بلکہ دراصل اختلاف موجود ہے۔ بخلاف دیگر اسباب کے اس کا ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم آج زکوٰۃ کہتے ہیں اسے قرآن مجید میں صدقات کہا گیا ہے (سورہ توبہ ۶۰) اور صدقہ و زکوٰۃ کے الفاظ قرآن پاک میں کئی جگہ محض خیرات کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ اس لیے ان ارشادات کی تعبیر کرتے وقت اس احتیاط کی خاص ضرورت ہے کہ حقیقی المعقود تسلی کر لی جائے کہ ان میں جہاں کہیں لفظ صدقہ یا زکوٰۃ آیا ہے اس کا تعلق مطلقاً زکوٰۃ ہی سے ہے۔

میدیلیان صاحب ندوی لکھتے ہیں: "جس طرح عام ناز کا آغاز اسلام کے ساتھ ساتھ ہوا اور مدینہ آکر روفیہ رفتہ تکمیل کو پہنچی اسی طرح زکوٰۃ یعنی مطلق مالی خیرات کی ترفیع بھی ابتدائے اسلام سے ہی شروع ہوئی لیکن اس کا پورا نظام آہستہ آہستہ رفع مکہ کے بعد ہوا۔ بعض مورخوں اور محدثوں کو اس بنا پر کہ ششہ میں زکوٰۃ کی فرضیت کی تصریح ملتی ہے۔ اس سے پہلے کے واقعات میں جو زکوٰۃ کا لفظ آیا ہے اس سے پریشانی ہوئی ہے۔ حالانکہ شروع اسلام میں زکوٰۃ کا لفظ صرف خیرات کا مترادف تھا (۱)۔۔۔۔۔ کہ مصلیٰ میں مسلمانوں کی پریشانی، پراگندگی، شکستہ حالی اور غربت اور مسکین کی جو کیفیت تھی اس کی بنا پر اتنا ہی ان کے لیے بہت تھا کہ وہ کسی یتیم، مسکین اور بھوکے کو کھانا کھلا دیں۔ چنانچہ اس زمانہ میں اسی قسم کی خیرات کی تعلیم دی گئی (۲)۔ مدینہ منورہ آکر جب مسلمانوں کو کسی قدر اطمینان ہوا اور انہوں نے اپنا کچھ کاروبار شروع کیا تو روزہ کے ساتھ ساتھ ششہ میں صدقۃ الفطر واجب ہوا (۳)۔۔۔۔۔ لیکن باہمی ہمہ تمام عرب اسلام کے بھٹنے

۱۔ حیرۃ البنی ج ۵ ص ۲۰۸۔

۲۔ ایضاً ص ۲۱۱۔

۳۔ ایضاً صفحہ ۲۱۲۔

کے نیچے جمع نہیں ہوا تھا (۱)۔ اور اس لیے اس کا کوئی مرتب قومی نظام بھی قائم نہیں تھا۔ رمضان شرع میں مکہ کی فتح نے تمام عرب کو ایک سرشتہ میں منسلک کر دیا اب وہ وقت آیا کہ اسلام اپنا خاص نظام قائم کرے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ جَدْقَةً
مِنْ أَمْوَالِ الَّذِينَ هَارَوْا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ لِيُغْنِيَهُمْ
وَلِيُجْزُوا بِمَا هَارَوْا

ذریعہ سے تم ان کو پاک و صاف کر سکو
چنانچہ اس کے بعد نئے سال یعنی محرم ۳ھ میں زکوٰۃ کے تمام احکام و قواعد
مقرر ہوئے۔ اس کی وصولی کے لیے تمام عرب میں محصلوں اور عاملوں کا تعین ہوا
اور باقاعدہ ایک بیت المال کی صورت پیدا ہوئی۔ (۱۱۹)

۱۲۶۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد اور دیگر علمائے کرام نے استدلال فرمایا
ہے کہ اگر زکوٰۃ کا ایک تنظیم کے ماتحت اکٹھا کرنا مقصود قرآن پاک نہ ہوتا اور
ہر کسی کو اپنی اپنی جگہ سے خرچ کرنے کی اجازت ہوتی تو عاملین علیہا کو مصارف
زکوٰۃ میں شامل کرنے کی ضرورت کیا تھی؟ اور اگر اس کا تنظیم کے ماتحت ادا کرنا اختیار
ہوتا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ان مسلمانوں سے جنگ کرنے کی نوبت کیوں آتی
جنہوں نے زکوٰۃ کی ادائیگی کے معاملہ میں خود اختیاری چاہی تھی (۲)۔ سید سلیمان
صاحب ندوی فرماتے ہیں: ”حضرت ابوبکر کے عہد خلافت میں بعض قبیلوں نے یہ
کہا کہ وہ زکوٰۃ بیت المال میں داخل نہ کریں گے بلکہ خود اس کو صرف کریں گے۔
تو شریعت محمدی کے شناسائے راز نے ان کی اس تجویز کو قبول نہیں کیا اور ہر فرد
ان کو بیت المال میں زکوٰۃ داخل کرنے پر مجبور کیا“ (۳)۔ اگر زکوٰۃ کا وصولی کرنا اور

۱۔ برہان النبی، ج ۱، ص ۲۱۲۔

۲۔ ترجمان القرآن، ص ۱۳۲، زکوٰۃ کا نظام شرعی۔

۳۔ برہان النبی، ج ۱، ص ۲۰۸۔

سے منسلک نہیں کیا گی اسی لیے ہر مصرف اپنے طور پر آزادانہ زکوٰۃ میں حصہ کا حق دار ہونا چاہیے۔ لیکن بعض علماء کی رائے ہے کہ فقر کی شرط سب مصارف میں لازم ہے۔ امام اعظم اور امام مالک کے نزدیک عاملین صدقہ کے علاوہ باقی تمام مصارف میں فقر و حاجت مندی شرط ہے (۱)۔ سمرقندی لکھتا ہے:

لايجوز صرف الزکوٰۃ الى
الغني بل لقوله تعالى، انما الصدقات
للفقراء (۲)

یعنی غنی پر زکوٰۃ خرچ کرنا جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ صدقات فقر کے لیے ہیں۔

لیکن یہ استدلال درست نظر نہیں آتا۔ کیونکہ اگر زکوٰۃ فقیر ہی کو دی جا سکتی تھی تو اٹھ مصارف گننے کے کیا ضرورت تھی؟ ابن حبان متوفی ۳۵۵ھ لکھتے ہیں:

الذی یفضیہ تعدا هذه
الاصناف، انہا لا تتداخل و
اشترط الفقہ فی بعضها ليقضی
التداخل، فان كان الغازی
او الحاج شرط اعطاه الفقر فلا
حاجہ لذكره لانه مندرجہ فی عموم الفقراء،
بن کل من كان یوصف من هذه
الوصف جاز الصرف اليه علی حال
كان من فقره او علی لانه قائم بہ الوصف
الذی اقتضى الصرف اليه (۳)

(زکوٰۃ) کے اصناف گننا اس بات کا معنی ہے کہ وہ ایک دوسرے میں داخل نہیں اور اگر فقر کی شرط کو بعض کے ساتھ رکھا جائے تو یہ حل لازم آجاتا ہے۔ پس اگر غازی یا حاجی کو زکوٰۃ دینے کی شرط یہ ہوتی کہ وہ فقیر ہو تو ان اصناف کے ذکر کرنے کی حاجت نہ تھی کیونکہ وہ فقر کی عام وصف میں شامل تھے۔ لیکن مستیقت یہ ہے کہ جس کسی میں ان اوصاف میں سے

۱۔ قرآن میں نظام زکوٰۃ مصنف مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ص ۵۰۔

۲۔ تحفۃ الفقہاء۔ الجزء الاول، القسم الثاني ص ۶۱۲۔

۳۔ تفسیر بحر محیط ج ۵، ص ۶۰، مطبوعہ ۱۳۲۸ھ۔

ایک بھی پایا جائے اس پر ازکوۃ، خرچ
کرنا جائز ہے چاہے وہ فقیر ہو یا غنی کیونکہ
اس میں وہ وصف بری طرح پایا جاتا ہے
جس کی وجہ سے اس پر صرف جائز ہے۔

اور یہی نہیں کہ یہ انھوں نے اہناف برابر کے شریک بن گیا کہ امام شافعی کا مذہب ہے۔
بلکہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے زعفرانی (متوفی ۳۸۰ھ) اپنی کتاب 'کشاف'
میں لکھتے ہیں کہ چونکہ آخری چار اہناف کے لیے لفظ 'فی' آیا ہے اس لیے
ان کا استحقاق پہلی چار کی نسبت زیادہ ہے۔ انھما در سفر فی استحقاق التقصاف
علیہم فیہن سبق مکررہ، لان فی اللوعاء مملہ علی النہما حقاء
زعفرانی کی اس رائے سے ابن حبان نے بھی اتفاق کیا ہے۔

۱۴۹۔ یہ تو تھا قرآن پاک کا حکم۔ اس سے فقر کی شرط لازم نہیں آتی۔
اب لیجی احادیث۔ ان میں پہلے حسب ذیل دو پر غور فرمائیے:

(۱) عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم بحث معاذاً الی الیمن
فقال ادعہما الی الشہادۃ ان لا
اللہ الا اللہ وانی رسول اللہ فان
ہما طاعوا الذلک فاعلمہما ان
اللہ افترض علیہم خمس صلوات
فی کل یوم ولیلۃ فان اطاعوا
لذلک فاعلمہما ان اللہ افترض
علیہم صدقۃ فی اموالہم توخذ
من اغنیائہم وترد علی فقرائہم۔
(بخاری ۱۰۲۲)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب میں ذرغ
کو میں بھیجا وہ تو ان سے فرمایا: ان
لوگوں کو دعوت دین کہ خدا کے سوا کوئی
معبود نہیں اور میں اس کا رسول ہوں جب
وہ یہ مان جائیں تو ان سے کہنا کہ اللہ
تعالیٰ نے دن رات میں پانچ نمازیں
فرض کی ہیں اور جب وہ یہ بھی مان جائیں
تو ان سے کہنا تمہارے مالی میں زکوۃ
فرض ہے۔ جو تمہارے امراء سے لی
جائے گی اور تمہارے فقراء کو لوٹا دی
جائے گی۔

(۲) عن انس بن مالك ان رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انظر تلك الغنم التي تأخذ الصدقات من اغنيائنا فتروحها على فقرائنا - قال نعم (الام ص ۳۴)

ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی: آپ اللہ کے واسطے سے بتائیں کہ آیا اللہ نے آپ کو حکم دیا ہے کہ ہمارے امیروں سے صدقہ وصول کریں اور اسے ہمارے غریبوں کو لوٹا دیں۔ آپ نے فرمایا ہاں۔

یہ دونوں حدیثیں زکوٰۃ کے عمومی اثر کو ظاہر کرتی ہیں یعنی بتاتی ہیں کہ امیروں پر جو ٹیکس لگایا گیا ہے اسے غریبوں کی بہتری کے کاموں میں استعمال کیا جائے گا یہی ہر رفاہی ٹیکس کا مقصد ہوتا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ رعایا کی بھدائی کے جو کام کیے جائیں گے ان سے غریبوں کے علاوہ دوسروں کو استفادہ کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ نہ ہی اس قسم کی کسی ممانعت کا ذکر ان احادیث میں آیا ہے اور نہ ہی ہمیں اسے ان میں داخل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے ورنہ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واضح احکام سے جن کا ذکر آگے آئے گا تصادم ہو جائے گا۔

۱۵۰۔ غنی اور صدقہ کے بارے میں تیرہ صحابہ کرام سے روایات موجود ہیں۔ ان میں سے چار میں غنی کو سوال کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ مثلاً حبشیہؓ کی روایت میں ہے کہ: ان المسألة لا تحل لغنی ولا لذی من سواہی باقی وحدیثیں حسب ذیل ہیں:

(۱) عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان الصدقة لا

تحل لغنی ولا لذی من سواہی باقی وحدیثیں

ایضاً

ایضاً

ایضاً

(۲) عن ابن عمر

(۳) عن طلحہ

(۴) عن عبد الرحمن

- (۵) عن ابن عمر رضی اللہ عنہما : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصلم الصدقة لغني ولا للمني مودة سوى
(۶) عن جابر رضی اللہ عنہ : ايضاً انها لا تصلم لغني ولا للصغير سوى دلا لعمل قوي

(۸) عن عبد الله رضی اللہ عنہ : ايضاً ولا حظ فيهما لغني ولا لقوي مكسب
(۹) عن ابي سعيد الخدري رضی اللہ عنہ : ايضاً لا يحل الصدقة لغني الا الحصة نفي العامل عليهما اور رجل اشتراها بما لله فقام ايضاً في سبيل الله او سبيل الصدق عليه منها فله نفي ان احاديث میں سے پہلی آٹھیں غنی اور تندرست کام کرنے کے قابل، فقیر دونوں کو صدقہ سے محروم کیا گیا ہے۔ لیکن فقہاء عام طور پر جہاں غنی کو صدقہ سے محروم سمجھتے ہیں وہاں تو انا فقیر کو مستحق گردانتے ہیں۔ وان الفقير اذا كان قوياً مكسباً فيحل له اخذ الصدقة ولا يحل له ان سوال ارشادات شارع عليه السلام تو غنی اور تندرست فقیر میں امتیاز نہیں کرتے۔ پھر فقہاء نے ایسا کیوں کیا ہے؟ مجھے اس کی ایک ہی وجہ سوچتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان بزرگان دین نے ان احادیث میں لفظ صدقہ سے زکوٰۃ نہیں بلکہ خیرات معنی لیے ہیں۔ پس ہٹے کٹے فقیر کے لیے مانگنا منع ہے لیکن اسے زکوٰۃ میں سے حصہ مل سکتا ہے۔ اگر یہ خیال درست ہے تو غنی کو زکوٰۃ ملنے کے بارے میں صرف ایک ہی حدیث باقی رہ جاتی ہے یعنی وہ جو ابو سعید خدری سے منسوب ہے۔ اس کے مطابق زکوٰۃ کے حکم میں کام کرنے والے، مقروض اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے گو وہ غنی ہی ہو۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے اپنے ارشاد کے مطابق کسی مصورتوں میں غنی کو زکوٰۃ دینا رد ہے۔ ان صورتوں کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے جس سے غنی کو خارج نہیں رکھا جاسکتا اور وہ ہے تالیف قلوب کا صیغہ۔ امام ابو الحسن ماوردی نے اس کی چار قسمیں بتائی ہیں :

- ۱۔ جن کو مسلمانوں کی اعانت پر آمادہ کرنے کے لیے دیا جائے۔
- ۲۔ جن کو مسلمانوں کی اذیت سے روکنے کے لیے دیا جائے۔
- ۳۔ جن کو اسلام کی رغبت دلانے کے لیے دیا جائے، اور
- ۴۔ جن کو اس لیے دیا جائے کہ ان کی قوم اور قبیلے واسطے اسلام کی طرف مائل ہوں (۱۵)۔

سوائے شق (۲) کے باقی شقوں میں اور خاص کر شق (۴) میں قبیلہ کے صاحب اقتدار لوگ ہی زیادہ کارآمد ہو سکتے ہیں۔ امام احمد کا مذہب بھی یہی ہے کہ ”المولف هو السيد المطاع في عشرينه ممن يرجي اسلامه او يخشى الله“ (۲۰)۔ یعنی مولف سے مراد قبیلہ کا سردار ہے جس کے اسلام لانے کی خواہش کی جاتی ہے یا جس کی دشمنی سے ڈرا جاتا ہے۔ پس اگر عطا کو فقیر اور مسکین تک ہی محدود رکھنا ہے تو مقاصد متذکرہ بالا میں کامیابی مشکوک ہی نہیں بلکہ ناممکن ہوگی چنانچہ مولفۃ العقب کے صیغہ میں بھی فقر کی شرط کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ سنن ابو داؤد میں کتاب الزکوٰۃ میں باب من يعطى الصدقة احد النبی کے تحت لکھا ہے کہ ایک شخص نے آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زکوٰۃ کے مال میں سے کچھ مانگا۔ آپ نے فرمایا ”لا شبه الله تعالى“ نے صدقات کے معاملہ میں کسی نبی یا غیر نبی کا فیصلہ پسند نہیں فرمایا یہاں تک کہ خود ہی اس کے مصارف

متین کر کے حکم صادر فرمایا۔ جس کے آٹھ اقسام بیان کیے۔ اگر تم ان اقسام میں داخل ہو تو میں تمہیں دسے سکتا ہوں حد نہ نہیں تھا۔ اس روایت میں یہ بات قابل غور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری سے یہ نہیں پوچھا کہ آیاتم فقیر ہو یا نہیں بلکہ یہ دریافت فرمایا کہ تم ان آٹھ مصارف میں سے کس کے تحت آتے ہو۔ یعنی ان آٹھ کی آزادانہ حیثیت کو قبول فرمایا۔ انجینیر نے ”مخ“ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایک حدیث کے مطابق ایک طالب علم کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے گو اس کے پاس چالیس سال کا خرچ موجود ہو ۱۲۰۔ اس بحث سے ظاہر ہو جانا چاہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے حکم کے مطابق کئی صورتوں میں غنی کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ یعنی فقر کی شرط قطعی نہیں۔ یہ بھی ثابت ہو گیا کہ یہ اجازت ان تین اصناف ہی تک محدود نہیں ہے جن کا ذکر ابو سعید خدریؓ کی روایت میں ملتا ہے۔ اس کے باوجود اگر فقر کی شرط پر اصرار کیا جائے تو سرکارِ زیادتی ہوگی۔ شافعیہ تو مسکین کی بھی ایسی تعریف کرتے ہیں کہ اس پر غنی ہونے کا شبہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اصطلاحاً غنی وہ ہے جس کے پاس دو صد درہم کا اندوختہ ہو۔ وہ لکھتے ہیں:

المسکین من قدر دخلی مال	وہ بھی مسکین ہے جس کے پاس اتنا
اوکسب حلال یشکوی نصف ما	ماں ہو یا کسب حلال ہو جو آئندہ آدمی عمر
یکفیه فی العمر الغالب المتقدم او	کے لیے کافی ہو یا آدمی سے بھی زیادہ کے
الکثر من النصف، فلا ینع من	لیے۔ اور یہ فقر و مسکنت کے برخلاف
الفقر والمسکنة وجود مسکین	نہیں کہ حسب حیثیت رہنے کا مکان ہو
لائق به او وجود ثياب کذلک	اور اسی طرح کپڑے بھی ہوں چاہے وہ

۱۔ پورٹ زکوٰۃ کمیٹی۔ گزٹ بروز ۲۳ جولائی ۱۹۶۶ء

ولو كانت لتقبل وكذا لا يمتنع
من وصف المرأة بالفقر و
المسكنة وجود حلی لها محتاج
للتؤین به عادة وكذا وجود
كتب العلم الذي يحتاج لها
الممن انكره - ۱۱

زیب و ذریت واسے ہوں۔ اسی طرح یہ ایک
عورت کے فقر و مسکنت کے بر خلاف نہیں
ہے کہ اسی کے پاس زیور ہو جسے عادتاً
زیبائش کے لیے استعمال کرتی ہے۔ اسی طرح
علم کی کتابوں کا وجود بعض آدمی مطالعہ
کرتا ہے مانع نہیں ہے۔

۱۵۔ اب آل ہاشم کو بھیجیے۔ جو وہ اصحاب سے احادیث منقول ہیں جن میں
ان کو زکوٰۃ لینے سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں ہم ایک کو نقل کرنے پر اکتفا کریں گے
جو صحیحین میں ملتی ہے۔

اخذ الحسن بن علی رضی اللہ
عنہما تمسکاً من تمام الصدقات فجعلنا
فیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کتم ارمینا اما علمت
انا لانا کل الصدقة

حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے
صدقہ کی کچھ روپیوں میں سے ایک کچھرا اٹھائی
اور اپنے منہ میں ڈال لی اس پر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کجا۔ کجا اے
بھینک دو۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ ہم
صدقہ نہیں کھاتے۔

سادات کی امداد خمس سے ہوا کرتی تھی۔ قرآن مجید فرماتا ہے۔
واعلموا انما غنمتم من شئی
فانالذخمسہ للرسول وللذی
القربی والیتامی والمسکین و

اور اس بات کو جان لو کہ جو شے ان کا
ہے، بطور غنیمت تم کو حاصل ہو اس کا حکم
یہ ہے کہ کل کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے
رسول کا ہے اور دایک حصہ مسکینوں

ابن المسیل (۸: ۴۱)

لہ کتب الفقہ علی المذاهب الاربعہ۔ الجزء الاول ص ۲۲۵۔

لہ تحفہ الفقہاء لسمہ قندی ص ۲۲۱۔

کا ہے۔

لیکن اگر کسی وجہ سے خمس سے امداد بند ہو جائے تو فقہاء کا فیصلہ یہ ہے کہ مستحق سادات کی امداد زکوٰۃ سے کی جاسکتی ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں:

مَا مَالَ مُحَمَّدٍ الَّذِي جَعَلَ
لَهُمُ الْخُمْسَ عَوْنًا مِنَ الصَّدَقَاتِ
فَلَا يَدْرُونَ مِنَ الصَّدَقَاتِ
الْمَفْرُوضَاتِ سَبَبًا، قُلْ أَوْ كَثُرَ
لَا يَجِئُ بِهِمْ إِنْ يَأْخُذُوا بِهَا وَلَا يَجْزِي
عَنْهُمْ يَعْطِيهِمْ هَذَا إِذَا عَمِلُوا فَرَهُمْ وَإِنْ
كَانُوا مُحْتَاجِينَ وَتَوَادَّوْا مِنْهُمْ
أَهْلُ السَّهْمَانِ وَأَنْ جَسَّ عَلَيْهِمُ
الْخُمْسُ وَلَيْسَ مِنْهُمْ حَقُّهُمْ - فِي
الْخُمْسِ يَجِئُ لَهُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ (۱)

یعنی سادات کو خمس صدقہ کی جگہ خمس ملا
ہے زکوٰۃ فرض شدہ میں سے کچھ نہیں ملتا
زکوٰۃ زائد بہت۔ ان کے لیے حلال نہیں
کہ اسے لیں اور نہ دینے والے کے لیے
جائز ہے کہ وہ جانتے ہوئے سید کو زکوٰۃ
دے، چاہے وہ سید محتاج یا مقررہ ضیا
کسی اور مافی جوئی صنف میں سے ہو۔ لیکن
اگر کسی وجہ سے خمس بند ہو جائے، تو ایک
ایسے سید کے لیے جس کا خمس میں حق تھا،
زکوٰۃ جو حرام تھی حلال ہو جائے گی:

’جمع‘ کے مطابق امام ابو حنیفہ کا بھی یہی مذہب ہے^۲۔ شامی میں بھی اسی قسم کی
روایت موجود ہے^۳ یعنی متعدد احادیث میں صریح ممانعت کے ہوتے ہوئے
فتہائے کرام کا فیصلہ یہ ہے کہ سید کو موجودہ زمانے میں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے
کیونکہ خمس کا ذریعہ بند ہے۔

۱۵۲۔ غیر مسلم کو زکوٰۃ سے محروم کرنے کی وجہ ان ہدایات کا آخری ٹکڑا

ہے جو حضرت معاذؓ کو اس وقت دی گئی تھیں جب انھیں یمن بھیجا گیا تھا (۴)
متعلقہ روایت پیرا ۱۴۹ (۵) پر دیکھی جاسکتی ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں:

لَا هَامَ ج ۲ ص ۸۱

Aghaides Mohammadan Theories of Finance

۱۰۲ ص ۲۶

Charles Hamilton Hidayah, Pakistan Bun ۲۰۰

فبین فی وصیئہ معاذان ہذا یعنی معاذ حق کے قصہ سے عیاں ہو جاتا ہے
فی المسلمین خاصۃ (۱) کہ یہ زکوٰۃ مسلمانوں کے لیے خاص ہے۔
لیکن جیسا ہم اوپر عرض کر آئے ہیں اس روایت میں زکوٰۃ کے عام اثر کو ظاہر کیا گیا
ہے اور اس کے ظاہری اور لفظی معنوں پر اس قدر اصرار درست نہیں۔ مولفہ
القلوب کے بارے میں مالکیہ مذہب یہ ہے:

ہم نقاد۔ یوحنٰ منہا نوعیاً
فی الاسلام ولو کانوا من غیہا
والتحقیق انہ اذا دعت
حاجت الاسلام الی استلاف
الکفاد اعطوا من الزکوۃ و
الافلا۔۔۔ ویلحق بہ
الجاسوس ولو کان کافراً۔
اس سے مراد کفار ہیں جنہیں اسلام کی
ترغیب دلانے کے لیے زکوٰۃ میں سے
دیا جاسکتا ہے حزا وہ بنی باخم ہی ہوں
۔۔۔ اور تحقیق یہ ہے کہ جب اسلام کو
کفار کے تالیف قلوب کی ضرورت ہو تو
انہیں زکوٰۃ میں سے دیا جاسکتا ہے ورنہ
نہیں۔۔۔ اور اس سے جاسوس کو
جی مل سکتا ہے گواہ کافر ہی ہو۔

خاتمہ کا مسلک یہ ہے:

مولف ہو السید المطاع
فی عشیرۃ من یرجو اسلامہ
وینشئ شریکاً۔ (۲)
مولف سے ۱۰۰۰۰ سروراء مطاع ہے
اس قبیلہ کے جن کے اسلام لانے کی خواہش
ہو اور جس کے شریکے ڈر ہو۔

گویا امام مالک اور امام احمد کے نزدیک تالیف قلوب اور جاسوسی کی خاطر زکوٰۃ
کافر پر خرچ کی جاسکتی ہے۔ یعنی اصولاً کافر زکوٰۃ سے خارج نہ رہا۔ قاضی ابو یوسف

لہ الام۔ المجراۃ فی ص ۹۱۔

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ۔ المجرد الاول۔ تالیف عبدالرحمن الجزیری

لکھتے ہیں :

حدیثی عمیر بن نافع بن ابی
نکول قال . مرمر بن الخطاب
رضی اللہ عنہ ، بباب قوم وعلیہ
سائل بسأل شیخا کبیرا من البصر
فضرب عودا من خلفه و
قال من اهل الکتاب انت
فقال یہودی ، قال فما یجاک
الی ما اری . قال اسأل الجزیذ
واسر ، قال فاذا عمر بیدہ و
به الی منزلہ ففرجلہ بشئ یموت
المنزل ثم ارسل الی خاند بیت
المال وقال انظر هذا ضربا
فر اللہ ما انصفنا ان احلنا
شیئہ ثم نخذله عند المهرم
انما الصدقات للفقراء و
المساکین قال فراءهم المسلمون
وهذا من المساکین من اهل
الکتاب وضع عنہ الجزیة و
عن ضربا ثلثہ . قال قال ابیکم
انا شهدت ذلک من عمرو
رایت ذلک الغیثم .

عمیر بن نافع نے ابی بکر سے روایت کی
ہے کہ انہوں نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کسی کے دروازے سے گزرے اور اس پر
ایک بست بڑا ہے نابینا سوانی کو دیکھا
آپ نے پیچھے سے اس کے بازو کو بلایا
اور پوچھا کہ تم کون سے اہل کتاب ہو ؟
اس نے کہا یہودی ہوں ۔ آپ نے پوچھا
تھیں مانگنے پر کس چیز نے مجبور کیا ۔ اس
نے کہا جزیہ ادا کرنے کے لیے اور اپنی
حاجات پورا کرنے کے لیے بڑھاپے میں
مانگتا پھرتا ہوں ۔ ابو بکر نے کہا ۔ پھر
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا ہاتھ پکڑ لیا اور
اپنے ٹھکانے پر لے گئے اور اسے کچھ
چیز دی ۔ پھر خراج کو بلایا اور کہا کہ اس
کی اور اس قسم کے اور لوگوں کی خبر گیری
کرو ۔ خدا کی قسم ہم نے انصاف نہیں
کیا ۔ ہم اس کی جوانی سے فائدہ اٹھاتے
رہے اور اب بڑھاپے میں وہ ذلیل
ہو رہا ہے ۔ (پھر آپ نے پڑھا)
تحقیق زکوٰۃ ہے فقراء کے لیے اور
مساکین کے لیے (اور فرمایا) فقہاء
مسلمان ہیں اور یہ شخص مساکین اہل کتاب

میں سے ہے اور اس پر سے اور اس جیسے
دوسروں پر سے جزیرہ قطع کر دیا۔ راوی
نے کہا کہ ابو بکر نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی
اللہ عنہ کے واقعہ کا خود شاہد ہوں اور میں نے اس
بڑے کو دیکھا ہے۔ (۱)

اس روایت کے مطابق غیر مسلم اہل کذب محتاج مساکین کے ذمے میں شامل ہیں۔
۱۵۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت کے کئی ایسے واقعات ملتے
ہیں جن میں غیر مسلم پر عطا ہوئی ہے۔ مگر کہا جاتا ہے کہ یہ اختیار ہی صدقہ یا
غنیمت وغیرہ میں سے ہوتی تھی۔ مثلاً امام شافعی فرماتے ہیں:

فلا بأس ان يتصدق على
المشرك من النافلة وليس له
من الفريضة من الصدقة
یعنی اس میں کوئی حرج نہیں کہ مشرک پر
نفل صدقہ میں سے خرچ کیا جائے لیکن
فرض صدقہ یعنی زکوٰۃ میں اس کا کوئی
حق نہیں۔ (۲)

سمرقندی مرقوم ہیں:

واما شرط الاخر هو الاسلام
وهو الشرطي في حق وجوب الزكاة
والعشر بالاجماع في لا يجوز صرفها
الى الكفار واما صرف ما واء
الزكاة والعشر الى فقراء
اهل الذمة فجائز عند ابي
یعنی زکوٰۃ کے استحقاق کی، دیگر شرط اسلام
ہے۔ اور زکوٰۃ اور عشر کے بارے میں اس
شرط پر سب کا اتفاق ہے کہ کفار پر ان کا
خرچ کرنا جائز نہیں۔ مگر زکوٰۃ اور عشر کے
ملائے اور ملات سے فقیر ذمی پر خرچ
کرنا امام ابو حنیفہ رحمہ اور امام محمد رحمہ کے

لے کتاب الخراج۔ فصل من تجب علیہ الجزية، ص ۶۲۔

لے الام۔ الجزاء فی۔ ص ۶۱۔

نزدیک جاتا ہے۔

حبشہ و متحد - (۱)

یعنی جن فقہاء کے نزدیک کافر کی امداد رکھنا حرام نہیں کی جاسکتی وہ بھی مال غنیمت و فتنے سے امداد کے انھیں حق دار سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے آپ ﷺ کے متعلق متعدد احادیث ملتی ہیں جن میں ان کو زکوٰۃ لینے سے منع کیا گیا ہے لیکن غیر مسلم کے بارے میں کوئی ایسا صریح حکم موجود نہیں ہے۔ دونوں کی امداد فتنے وغیرہ سے ہوتی تھی۔ مگر چونکہ یہ ذریعہ اب مفقود ہے فقہاء نے فیصلہ کیا ہے کہ سید کے لیے زکوٰۃ لینا روا ہے۔ اسی بنا پر غیر مسلم کی امداد بھی زکوٰۃ سے جاتہ ہوئی چاہیے۔ ہماری ناقص رائے یہ ہے کہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے جس طرح سید کے بارے میں ایک صریح ممانعت کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے اسی طرح غیر مسلم کے بارے میں اگر کوئی ممانعت موجود ہے تو اس کو بھی راقط سمجھا جائے۔

۱۵۴۔ اب اس شرط کو لیجیے کہ زکوٰۃ جسے دی جائے مالک بنا کر دی جائے۔ اس زمانے میں شاید تمبلیک ذاتی ہی امداد پہنچانے کا بہترین ذریعہ تھا۔ لیکن یہ سب جانتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں بے شمار لوگ ایسے ہیں کہ اگر انھیں بے محنت کھانے اور بے تلاش پانے کو مل جائے تو وہ اسے محنت مزدوری کی زندگی پر ترجیح دیں گے۔ اس لیے اب مدد کرنے کا بہترین طریقہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ مستحق کو خیرات کی جگہ کام مہیا کیا جائے اور ان افراد کو قوم کو نمکھڑا اور کام چور بننے سے بچایا جائے۔ آپ دیکھیں گے کہ زکوٰۃ کمیٹی نے بھی اختیاری زکوٰۃ کے خرچ کے لیے جہاں اداروں کے قیام کی تجویز کی ہے وہاں ان میں مقیم لوگوں کے لیے روزی پیدا کرنے

کے انتظام کی بھی سفارش فرمائی ہے، اس طرح امداد حاصل کرنے والے کی خودداری کی روح اور اخلاقی غیرت کی حس کو صدمہ نہیں پہنچتا اور نہ کام جو رسی اور کاہلی کی حادث پڑنے کا خطرہ رہتا ہے۔ مگر انہی اسلام میں تعلیم کی شکل آج کل سے کچھ مختلف تھی۔ تقریباً ہر کام انفرادی حیثیت سے ہوتا تھا۔ ملک کے دفاع کا باز سر فروخت پر تھا۔ جب بہاد کا اعلان ہوتا تھا ہر محنت مند آدمی پر حاضری لازم تھی اور اسے سواری اور سامان حرب ساتھ لانا ہوتا تھا۔ لیکن اگر کسی کے پاس نہ ہوتا تو زکوٰۃ سے اس کی امداد کر دی جاتی۔ جو صاحب علم ہوتا اور تدریس کی ذمہ داری اٹھانا چاہتا وہ اپنے ارد گرد شاگردوں کا حلقہ کھٹا کر لیتا۔ اگر وہ روزی کما سنے سے بے نیاز نہ ہوتا تو زکوٰۃ سے مناسب انتظام کروا جاتا۔ غرضیکہ خواہ دار فوج تھی یا محکمہ تعلیم، نہ محکمہ رسل و رسائل، وغیرہ۔ نہ نیم خانے نہ بیوہ گھریں اپنا جگر۔ پس اگر کسی مجاہد یا مدرس یا یتیم کی امداد کرنا مقصود ہوتا تو اسے زکوٰۃ کے مال کا مالک بنادیا جاتا۔ مگر اس طرح کی امداد میں یہ خطر رہتا ہے کہ کسی غیر مستحق اور کاہل تک بھی امداد حاصل کر لیں گے اور بے محنت پائے والے آدمی جو رنوالہ حاضر بن جائے گا۔ اس نقص کو بعض دور اندیش لوگوں نے مشروع ہی میں بحال کیا تھا مگر چونکہ اس وقت متبادل ذرائع موجود نہ تھے اس لیے ان کا اعتراف کارگر نہ ہوا۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ حلیم بن سزام نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا تھا: "امیر المؤمنین! قریش کا پیشہ تجارت ہے۔ جب ان کے وظیفہ مقرر ہو جائیں گے تو وہ تجارت چھوڑ دیں گے۔ اس کے بعد جب ان کا وظیفہ کسی سبب سے بند ہو جائے گا اور وہ آپ کے پاس آئیں گے، اس وقت

ان کی تجارت ان کے ہاتھوں سے نکل چکی ہوگی تو، لیکن آج کل جب کہ امداد کے اور ذرائع موجود ہیں ذاتی ملکیت پر زور دے کر اس خطرہ کو مول لینا دانشمندی نہیں ہے۔

۱۵۵۔ قرآن پاک سے تملیک ذاتی پر اصرار کے دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ سورہ توبہ کی آیت مَا لِلْعَدُوِّ قَاتٍ لِلْعَدُوِّ میں لام کو لام تملیک دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ لام امتناع بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ آیت خَلَوْا مِنْكُمْ وَحَقَّ الْاَرْضَ جَمِيعًا میں ہے ۱۲۔ قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم نہیں جو غیر التکویجیر کے مانع ہو۔ اس صورت میں باواسطہ اسانت جائز اور مرجع ہوگی۔ ابن حیان اس کو لام اختصاص بتاتے ہیں یعنی زکوٰۃ ان اکلہ اصناف کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس صورت میں بھی تملیک ذاتی لازم نہیں آتی۔ دوم یہ کہ زکوٰۃ کے ساتھ لفظ اتوا کئی جگہ آیا ہے اور منطقیات قرآن کریم میں ملک بنا دینے کے لئے استعمال ہوا ہے جیسا اس آیت میں ہے۔ اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ یعنی دے دو عورتوں کو ان کے سر۔ اس دلیل کے بارے میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ آیا اتوا الزکوٰۃ میں لفظ زکوٰۃ مصطلح معنوں میں استعمال ہوا ہے یا نہیں۔ مثلاً سورہ مزمل جس میں اَقِمْ الصَّلَاةَ وَآتِ الزَّكَاةَ کا حکم آیا ہے مصطلح زکوٰۃ کے احکام سے بہت پہلے نازل ہو چکی تھی۔ چنانچہ یہاں زکوٰۃ کا لفظ عام خیرات کے معنوں میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ اوپر سیرا ۱۴۵ میں واضح کیا جا چکا ہے۔ اور عام خیرات کے بارے میں تملیک ذاتی ضروری نہیں ہے مثلاً کنوا، تالاب، مسجد، مدرسہ یا

لہ الاسلام، المصنوع العربیہ از محمد کرد علی مرتضیٰ شاہ معین الدین صاحب تدوین ص ۱۵۰

ہنام اسلام اور عربی قانون۔

تہ سیرۃ النبی طبع دوم ۱۳۵۷ھ ص ۲۳۷۔

عن تفسیر بحر محیط۔

یتیم خانہ بنانا مناسب سمجھا رہے ہیں لیکن ان میں تملیک ذاتی نہیں ہوتی۔ پس ثابت ہو گیا کہ قرآن پاک میں ہر جگہ ایسا بے تملیک ذاتی مقصد نہیں ہوتا۔ دوسری یہ کہ ایسا رکنے یہ معنی ہمیں کسی معتبر نفع میں نہیں ملے۔ یہ لفظ عام طور پر عطاء کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، لیکن اس کی دو خصوصیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں لینے والے کا اعتقاد پایا جاتا ہے، دوسرے عطا میں لینے والے کی بھی کچھ کوشش شامل ہوتی ہے۔ مگر ایسا میں بغیر ایسی کوشش کے دیا جاتا ہے۔ تملیک ذاتی کی شرط کہیں مرقوم نہیں۔ غور کرنے پر نظر آتا ہے کہ علمائے کرام نے یہ شرط اس لیے عام کی ہے کہ: **ان لا یجوز منافع الاملاک من صدقة** بین صاحب المال و بین الخیر **الیقین** نہ ہو کہ کوئی دینے والا خود بھی غائبہ اٹھاتا رہے۔ لیکن جہاں یہ نسخہ نہ ہو، مال اس شرط کی ضرورت نہ ہونی چاہیے، لیکن بد قسمتی سے اس پر عمل بے محل اصرار کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ایک غریب کا لاشہ بے گور و کفن پڑا رہے مگر زکوٰۃ سے اس کی تجویز و نفعین نہیں کی جا سکتی کیونکہ مردہ کو زکوٰۃ کا مالک نہیں بنایا جا سکتا۔

۱۵۶۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ نے کئی ایسے واقعات مل جائیں گے جن میں آپؐ نے زکوٰۃ مالک بنا کر دی ہے۔ لیکن ان واقعات سے یہ استدلال کرنا کہ ذاتی ملکیت کے علاوہ اور کوئی طریقہ جائز نہیں غلط ہوگا بلکہ اگر ایک واقعہ بھی ایسا مل جائے جس میں آپؐ نے ذاتی تملیک پر زور نہیں دیا تو اس شرط کے سقوط کے لیے کافی ہونا چاہیے۔ چند ایسے واقعات ملاحظہ فرمائیے:

بخاری باب الزکوٰۃ علی الزوج والا یتام فی اخیر کے تحت روایت کرتے ہیں:

عن زینب ام حاکم عہد اللہ... زینب زوجہ عبداللہ نے روایت کی۔ ..

۱۔ من روایات القرآن از امام راغب صفحہ ۱ و تاج العروس۔

۲۔ تفسیر الفقہ المسلم قذافی ص ۶۲۰۔

فهر علینا بلال نقولنا سئل النبی
صلی اللہ علیہ وسلم ایجنی عن
ان تصدق علی زوجی وایتام
لی فی حجرتی وقلنا لا تجزیرہ اذنی
نسبہ فذل من ہما فذل زینب
فقارہ ویا نبی ذل امرأتہ
عبداللہ قال نعم لہا اجر ان
اجر الفقرا ابۃ و احرا العمدۃ -

چرہا سے سامنے سے بلال گذرے ہم
نے ان سے کہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ
کہ میں اپنے شوہر اور ان یتیم بچوں پر جو میری
پرورش میں ہیں خرچ کروں تو کیا میرا صدقہ
ادا ہو جائے گا اور ہم نے کہا کہ ہمارا نام
نہ لینا۔ بلالؓ اندر گئے اور آپؐ سے
دعائت فرمایا۔ آپؐ نے پوچھا کون ہیں؟
بلالؓ نے عرض کیا زینبؓ ہیں۔ آپؐ نے
پوچھا کون زینبؓ۔ بلالؓ نے عرض کی
عبداللہؓ کی بیوی۔ آپؐ نے فرمایا ہاں اس
کے لیے دواجر ہیں۔ ایک قرابت داری
کا اور دوسرا صدقہ کا۔

اس حدیث میں شخصیں صدقہ دیا جا رہا ہے وہ یتیم نابالغ بچے ہیں اور جو دے رہی ہے
وہی ان کی سرپرست ہے۔ چونکہ بلالؓ کو مال زکوٰۃ کا مالک نہیں بنایا جاسکتا اس
لیے زکوٰۃ دینے والی ہی اس کی ملک رہے گی اور اعتقال ملکیت نہ ہوگا۔ بخاری
بھی کتاب الزکوٰۃ میں لکھتے ہیں۔

ان میں اس سے منقول ہے آپؐ نے زکوٰۃ کے
مال سے غلام آزاد کیے اور حج کے لیے صلا
ئی اور حسن بصریؒ نے کہا اگر زکوٰۃ سے اپنے
باپ کو خریدے تو گناہ ہے اور مجاہد بن
اس شخص کو بھی دیا جاسکتا ہے جس نے حج زین
ہو اور پھر آیت۔ فاما الصدقات للفقراء والمحتاجین
تلاوت کی دو روکھا، ان میں سے جس کو بھی دیا

عن ابن عباس یعنق سن
ذکوٰۃ مالہ ویعطی فی الحج وقل
الحسن ان تستری ابدیہ من ذکوٰۃ
حباً ذی یعطی فی المجاہدین
والذی لہ یحج ثم قلا
المسکات للفقراء والمحتاجین
فی ایہا اعطیت اجزت وقال

بنی صلی اللہ علیہ وسلم ان خالدا احتبس اذ راعہ فی سبیل اللہ وید کوعن ابی اکاس حملنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ابل الصدقات للحج۔

جائے کافی ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالد نے اپنی زندگی خدا کی راہ میں وقف کر دی ہیں اور ابوالاکاس سے منقول ہے کہ ہم کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے اونٹ پر سوار کر کے حج کرنے کے لیے بھیجا۔

اس حدیث سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ فقیر و مسکین ہی کو نہیں بلکہ آنے والے اصناف میں سے جس کو بھی زکوٰۃ دی جائے جائز ہے۔ دوسری یہ کہ حکومت کے لیے ضروری نہیں کہ مال زکوٰۃ کی ملکیت قائم رکھتا ہے بلکہ اسے اپنے قبضہ میں رکھ کر حاجت مندوں کو اس سے متمتع ہونے کا موقع دینا بھی جائز ہے۔

ابوہریرہؓ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ والی موافقہ ملاحظہ فرمائیے کہ پیر ۱۱۱ھ میں حضرت عبداللہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر مجاہدین کے لیے دو دین تین ادنیوں کے وعدے پر اونٹ خرید لیے تھے اس قرض کی ادائیگی میں صدقہ کی ادنیوں سے کی گئی۔ صدقہ کی ادنیوں ان غازیوں کی تھیں جن کی آمد مقصود تھی۔ بلکہ قرض خواہوں کے حوالہ ہوئیں۔ اب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا عمل ملاحظہ فرمائیے امام شافعیؒ کہتے ہیں :

ان عدی ابن حاتمہ اتی ابابکر بنحو ثلاث مائۃ بعیر صدقۃ قومہ فاعطاه منہا ثلاثین بعیرا و امرہ بالجهاد مع خالد بن عبدالمعمر بنحو من الف رجل۔

عدی بن حاتم نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنی قوم کی طرف سے صدقہ کے تقریباً تین سو اونٹ پیش کئے۔ آپ نے ان میں سے تیس انھیں دیدیئے اور کہا کہ خالد کے ساتھ لڑ کر جہاد کرو جس تقریباً ہزار آدمیوں نے ان کے ہمراہ جہاد کیا

یہ بالواسطہ عطا کی واضح مثال ہے۔

۱۵۷۔ اپنی دانست میں ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ تدلیک ذاتی کی شرط نہ قرآن اور نہ حدیث نے عائد کی ہے بلکہ اس وقت کے حالات کے پیش نظر اور زکوٰۃ دینے والے کو اس سے فائدہ اٹھاتے رہنے سے روکنے کے لیے فقہائے کرام نے اسے نافذ کیا۔ اب اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں جن میں یہ شرط مفید کی بجائے مضر صورت اختیار کر لے تو اسے ساقط کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہیے۔ یہ ماننا پڑے گا کہ اوائل اسلام میں بھی ملت کے دفاع، لوگوں کی تعلیم، بیماروں کے علاج، یتیموں کی خبر گیری ایسی عداات پر زکوٰۃ کا رویہ خرچ کیا جاسکتا تھا۔ اب اگر دفاع کے معاملات میں اس قسم کی تبدیلی واقع ہو گئی ہے کہ اس کے لیے سالوں کی تربیت یافتہ فوج درکار ہے اور آلات حرب اس قدر قیمتی، وزنی اور خطرناک ہو گئے ہیں کہ انھیں افراد ملت کی ملکیت میں نہیں دیا جاسکتا تو دفاع مصروف زکوٰۃ سے کیوں خارج ہو جائے؟ یہی سوال مدارس، اشفا خانوں، یتیم خانوں وغیرہ کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ اگر بچوں کی تعلیم، بیماروں کا علاج، یتیموں کی خبر گیری زکوٰۃ کے صحیح مصرف تھے تو ملی سطح پر علاج کا انتظام کرنے سے اس کا خرچ زکوٰۃ کے ذمے سے کیوں نکل جائے؟ تدلیک ذاتی پر اصرار سے جہاں ایک طرف افراد قوم کو کام چور بنانے کا خدشہ ہے وہاں دوسری طرف دفاع ملک اور فلاح ملت کو بھی شہیں لگنے کا خطرہ ہے۔ اس لیے اس شرط کا سقوط ضروری ہے۔

۱۵۸۔ بعض دفعہ کہا جاتا ہے کہ جو زکوٰۃ کسی کو دی جائے وہ نصاب کی رقم سے کم ہو۔ لیکن زیادہ دینے کو ممنوع قرار نہیں دیا جاتا بلکہ مکروہ کہا جاتا ہے۔ گندگی کے قریب نماز پڑھی جائے تو ادا ہو جانے کی مگر مکروہ ہوگی۔ اسی طرح نصاب سے زیادہ عینا مکروہ گنا جاتا ہے۔ ایک شہر کی زکوٰۃ کو دوسرے شہر منتقل کرنا بھی پسند نہیں کرتے۔ لیکن یہ دونوں شرطیں ممانعت کی حد تک نہیں

چنچتیں۔ اس لیے ہم ان پر زیادہ وقت صرف نہیں کریں گے۔ بظاہر یہ اس وقت کے حالات کی بیدار تھیں۔ تدبیک ذاتی کی صورت میں یہ سمجھ میں آ سکتا ہے کہ کسی فقیر یا مسکین کو نصاب کی رقم سے زیادہ نہ دیا جائے کیونکہ اس طرح وہ محتقین کے زمرے سے خارج ہو جائے گا۔ نیز اس زمانے میں زکوٰۃ جس کی صورت میں ادا کی جاتی تھی اور رسل و رسالت کی کسی کی وجہ سے مال زکوٰۃ کا اپنے علاقہ ہی میں خرچ ہونا بہتر تھا۔

۱۵۹۔ پاکستان جس مرحلے سے گزر رہا ہے اس میں دفاع کو مضبوط رکھنا ہمارا اولین فرض ہے۔ ہمارا ملک ایسی جگہ واقع ہوا ہے کہ جب تک عالمی امن قائم نہیں ہو جاتا، ہمارے لیے دفاع کی اہمیت بدستور باقی رہے گی۔ اس کا خرچ زور دہا پر ڈالنا جاسکتا ہے۔ مہ فقہاء میں سے صرف امام شافعی اس رائے کے ہیں کہ زکوٰۃ کی رقم آٹھوں حالات میں تقسیم ہونی چاہیے۔ باقی حکومت کو اس بات کا اختیار دیتے ہیں کہ وہ حسب ضرورت اس صنف کو چاہے ترجیح دے اور جس کو چاہے محروم کر دے۔ مثلاً قاضی ابوالوسف لکھتے ہیں :

حدثنا الحسن بن سہادۃ
عن الحكم بن مجاہد عن ابن عباس
رضی اللہ عنہما قال لا بأس بن تطعی
الصدقة فی صنف واحد

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا
کہنا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ زکوٰۃ
کو صرف ایک ہی صنف پر خرچ کیا جائے
(کتب الخراج، ص ۴۷)

و قاض کے پاس میں امام شافعی فرماتے ہیں :

دبیعی الغزاة المحملة والرحل
جاسلح والنفقة والكسوة (۱)

مجاہدین کو باہر داری کا سامان، اسلحہ،
خوراک اور کپڑے دیے جائیں۔

۱۰۔ روسی کہتے ہیں: 'ان (مجاہدین) کو اس میں سے جہاد کی ضرورت کے موافق

له كتاب الفقه على المذاهب الأربعة - باب مصرف الزكاة.

دیا جائے۔ اگر جہاد فی ڈال کر رہنے والے ہوں تو جانے کا اور بقدر امکان
وہاں کے قیام کا خرچ دیا جائے، اور اگر جہاد سے واپس آنے والے ہوں
تو آمد و رفت کا خرچ دیا جائے (۱)۔ ابن حیان اپنے استاد عبدالحکم سے
روایت کرتے ہیں:

ويجعل من الصدقة في سواي، اختيار، اور لڑائی کے سامان
الكرام والسلاح وما يحتاج اليه میں سے اور دشمن کی ممانعت کے لیے
من آلات الحرب دمك العدد (۲) جس چیز کی حاجت ہو، ان سب کا خرچ
زکوٰۃ سے۔ سے گا

پس دفاع کا تمام خرچ چاہے وہ جہاد فی سڑکوں کی تعمیر پر ہو یا اسلحہ،
جہاز یا ٹینک کی خرید پر ہو، زکوٰۃ سے ادا کیا جاسکتا ہے۔

۱۶۰۔ اب رہابی عمکوں کو بھیجے۔ مثلاً عمکہ تعلیم، عمکہ حفظان صحت، عمکہ
رسل و رسائل، عمکہ خدمت عامہ وغیرہ۔ ان عمکوں کا بیشتر خرچ زکوٰۃ سے ادا
کیا جاسکتا ہے۔ سوائے ان اداروں کے جو امرائے کے لیے مخصوص ہیں مثلاً پبلک
سکول۔ خاص خاص کالج، شغافانوں میں خصوصی کمرے وغیرہ۔ اس قسم کے
خرچ پر شریعت کی مروجہ تاویل کے لحاظ سے جو اعتراضات ہو سکتے ہیں ان
کے جوابات دیے جا چکے ہیں۔ مزید وضاحت کے لیے عرض ہے کہ اسلام
بنی نوع انسان کی برادری اور بھائی کا داعی ہے۔ اس مدعا کے حصول کے
لیے دولت کی وسیع اور منصفانہ تقسیم ایک ضروری آلہ ہے۔ چنانچہ اس نے
کوشش کی ہے کہ دولت چند ہاتھوں میں محصور ہو کر نہ رہ جائے۔ حتیٰ انکوت
دولة بين الغنیا۔ مسکواہ، قرآن پاک میں جگہ جگہ خیرات کی تلقین اور

تعریف ہوئی ہے حتیٰ کہ آخرت میں ایک نیکی کے بدلے دس کا وعدہ کیا گیا ہے
 عن جابر - بانحسۃ فذلہ عتہا، مثلاً لھا - اس کے علاوہ اس نے چند ایسے اصول
 بنائے ہیں اور ان کی تعمیل فرض کر دی ہے، جن سے اس مقصد، یعنی دولت
 کی وسیع تقسیم کا پانا ممکن ہو گیا ہے۔ مثلاً ورثے کو چند و شا میں محدود رکھنے
 کی بجائے دور دور و ربانٹ دیا ہے۔ احتیاجی سود کو، جس کے ذریعہ سبے والے
 محتاجوں کو لٹا کرتے تھے، حرام قرار دیا ہے اور امیروں کے اندر ختم برٹیکس
 و زکوٰۃ، لکھا دیا ہے تاکہ وہ اسے کمز نہ کریں، اور حکومت کا کام چلتا رہے۔
 اس ٹیکس کے مصارف بھی قرآن مجید نے خود مقرر کر دیے ہیں تاکہ یہ سرمایہ
 سلاطین اور حاکموں کے ہاتھوں میں کھلوانا نہ بن جائے اور ریاست کی دوسری
 آمدنیوں کی طرح یہ بھی ان کے عیش و عشرت کے پر تکلف سامانوں کی نذر
 نہ ہو جائے (۱)۔ ان مصارف میں جہاں فقیروں اور مسکینوں کا حصہ ہے وہاں
 ملت کے لیے جلب مصالح اور دفع مضار کا سامان بھی موجود ہے۔ یہاں اس
 کا مقصد یہ ہے کہ غریب اور امیر کے درمیان دولت کی جو وسیع خلیج حائل ہے
 اسے حتی الامکان پاٹ لیا جائے وہاں اس کا منشاء یہ بھی ہے کہ قوم کے
 دفاع اور بچاؤ اور فلاح و بہبود کا انتظام ہو سکے۔ مولانا ابوالکلام صاحب
 آزاد لکھتے ہیں: ”قرآن کی اصطلاح میں وہ تمام کام جو براء راست دین و
 ملت کی حفاظت و تقویت کے لیے ہوں سبیل اللہ کے کام ہیں۔ اور چونکہ حفظ و
 صیانت امت کا سب سے ضروری کام دفاع ہے، اس لیے زیادہ تر اطلاق
 اسی پر ہوا۔ پس اگر دفاع درمیش ہے اور امام وقت اس کی ضرورت محسوس
 کرتا ہے کہ مد زکوٰۃ سے مدد لی جائے تو اس میں خرچ کیا جائے گا ورنہ دین و
 ملت کے عام مصالح میں مثلاً قرآن اور علوم دینیہ کی ترویج و اشاعت میں

مدارس کے اجرا و قیام میں، وعاء و مبلغین کے قیام و ترسیل میں، ہدایت و ارشاد امت کے تمام مفید سرائیں میں (۱۱)۔ سولہ ماہی فرماتے ہیں کہ: "فقہاء و مفسرین کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ اس کا اطلاق دفاع تک محدود ہے اور بعضوں سے اس وجہ عام کر دیا ہے کہ مسجد، کنوئیں، پبل اور تمام اس طرح کی تعمیرات خیرہ بھی اس میں داخل کر دیں۔"

وفیل ان انا هذا عام فلا
محمود قصہ علی سید خاص و
بداخل فیہ جمیع وجوہ الخیر و
تکسین اہل حق و بنی الجسور و
المحمودون دماؤد المہاجیرین علیہ السلام
فقہائے حنفیہ میں سے صاحب فتاویٰ نظریہ لکھتے ہیں:

المہاجرین علیہ السلام
اس سے مراد طالب علم ہیں۔
اور صاحب بدائع کے نزدیک "وہ تمام کام جو نیکی اور خیرات کے ہوں
اس میں داخل ہیں، سید سیمان صاحب ندوی قاضی ابویوسف کی کتاب
الخراج، باب الصدقات، کے حوالہ سے لکھتے ہیں: "اور ابن سبیل میں
مسافروں کی ذاتی مدد کے علاوہ مسافروں کی راحت رسانی کے سامان کی
تیاری مثلاً راستوں کی درستی، پلوں اور مسافر خانوں کی تعمیر بھی داخل ہو سکتی ہے۔"
اور اسی کا نتیجہ یہ تھا کہ مسلمان خانک میں جگہ جگہ سرائے، مسافر خانے، کنوئیں
اور عمارت خانے کا ایک وسیع سلسلہ قائم ہو گیا تھا۔ جس سے غریب مسافر فائدہ
اٹھاتے تھے۔ قاضی صاحب ہی لکھتے ہیں:

زکوة کے مال میں سے مسکینوں کے
مختلف معاملات میں اصلاح اور ان کو کام
کے لیے خرچ کیا جا سکتا ہے۔

وسمہ فی اصلاح طرق
المسلمین (۱)

امام رازی فرماتے ہیں:

یعنی اللہ تعالیٰ کے قول 'فی سبیل اللہ' کے
الفاظ سے یہ راجب نہیں آتا کہ اسے
غازیوں تک محدود رکھا جائے۔ انہی معنی
میں فعال نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ
بعض فقہاء سب کا خیر پر زکوة سے خرچ
کرنے کی اجازت دیتے ہیں شامروں کی
تکفین اور قلعوں اور مسجدوں کی تیرہ کیونکہ
اللہ تعالیٰ کا قول 'فی سبیل اللہ' سب کے لیے
عام استعمال ہوا ہے۔

واعلم ان ظاهر اللفظ
فی قولہ 'فی سبیل اللہ' .
لہذا جب . یخصر علی کل العزاه
فلہذا المعنی اقل الفقہاء فی
تفسیرہ عن بعض الفقہاء . انہ
احبوا صرف الزکوۃ الی
جميع وجہ الخیر من تکفین الموتی
وماء الحصون . سمادۃ المساکین
لاد قولہ فی سبیل اللہ عام فی کل
شئ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:

اس آیت انما الصدقات میں جو صحت نظر
آتا ہے وہ اضافی ہے۔ اور اس کی نسبت
اس آیت سے ہے جو منافقین کی طرف سے
ہوتی تھی کہ صدقات کو ان کی مرضی کے مطابق
خرچ کیا جائے۔ جیسا کہ ریاقت آیت سے
ظاہر ہے اور اس میں بعید یہ ہے کہ حاجات

الخصر فی قولہ تعالیٰ انما
تصدقات اضافی بالنسبة الی
ما طلبہ المافقون فی صافہا فی
ما یشتہون علی ما یشہدہ سباق
الایاتہ - والسر فی ذلک ان
الحاجات غیر مخصوصہ و لیس

فی بیت المال فی البلاد الخاضعة
 المسلمین غیر الزکوٰۃ کثیر
 ماں فلا بد من توسعه لتکفی
 نواب المدینة - (۱)
 امام مالک کا فتویٰ ہے :

سبیل اللہ کثیرۃ ... = سبیل اللہ کی بہت سی اصناف ہیں ۔۔۔۔

فیہا الغزو - (۲) اور ان میں سے ایک جہاد ہے ۔

پس عام ملی فلاح کے سب کام زکوٰۃ کے مصارف میں شامل ہیں۔ لیکن اس سے زکوٰۃ کمیتی کو اتفاق نہیں۔ کمیتی کہتی ہے کہ: "سلف و متقدمین" میں فی سبیل اللہ کی عام وسیع تعبیر جن حضرات نے کی ہے اس کے ساتھ فقر و احتیاج کی قید لگائی ہے جیسا بدائع الصنائع میں لکھا ہے کہ وہ شخص جو کسی دینی خدمت اور نیک کام میں مشغول ہو وہ مصروف زکوٰۃ میں داخل ہے بشرطیکہ وہ خلع و فقیر و عود بدائع میں مل ج ۲، ص ۱۲۰)۔ اور اگر کوئی استنار ہے تو وہ صرف غازی سبیل اللہ اور الحج والعمرة فی سبیل اللہ کے بارے میں ہے جن کے متعلق احادیث موجود ہیں۔ لیکن ابوسعبد خدری کی حدیث میں غارم یعنی مقروض کا ذکر صراحتاً موجود ہے۔ اس کے علاوہ ایک حدیث طالب علم کے بارے میں بھی ہے اور مولفۃ القلوب کے بارے میں ائمہ فقہان یکے ہیں کہ اس سے سرداران قبیلہ مراد ہیں جو فقیر و مسکین نہیں ہو سکتے۔ اتنے مستثنیات کے ہوتے ہوئے فقر کے لزوم پر اصرار کہاں تک جائز ہے؟ دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ زکوٰۃ کا مقصد کیا ہے؟ اگر آپ کے نزدیک

نہ عاقلہ بربر بان النبی، ترجمہ: انشاء اللہ، حصہ دوم ص ۱۷۵۔

لحد کتاب الاحکام لابن عربی، ج ۲ ص ۳۹۶۔

لحد گزٹ پاکستان خصوصی مہد ۲۲ جولائی ۱۹۵۷ء ص ۱۲۶۔

اس کا مقصد فقرا اور مساکین ہی کی اعانت ہے تو لازماً آپ اس قید کو سب مصارف زکوٰۃ پر عائد کر دیں گے۔ لیکن اگر، جیسا کہ ہم نے سمجھا ہے، یہ ایک صالح حکومت کی مالی تنظیم کا مرکزہ ہے تو اس میں ملی فلاح کے سب کام داخل ہوں گے جن میں سے ایک کام محتاج و مفلس افراد ملت کی اعانت و خبر گیری بھی ہو گا۔ پس گو ہرہ ریخ صرف زکوٰۃ نہیں لیکن ہر کار خیر جو ملی لحاظ سے مفید و مستحق ہو اس کا صحیح مصرف ہو گا۔

۱۶۲۔ اگر آپ کو ہمارے استدلال سے اتفاق ہو تو ہماری تجویز کو اس وجہ سے رد نہ کر دیجئے کہ: ائمہ فقہاء کے بعض فیصلوں کے برخلاف ہے۔ ان بزرگمان دین نے اپنے لیے معصومیت اور اپنے فیصلوں کے لیے ابدیت کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ ان کے فیصلے ان کے گرد و پیش کے حالات کے عکاس تھے اور آج ہمیں انھیں موجودہ حالات سے مطابقت دینا ہے۔ مذہب اربعہ کے ائمہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ سب سے اخفوت ہوئے۔ ان کا سن وفات ۲۴۱ھ مطابق ۸۵۵ء ہے۔ یعنی گیارہ سو سال سے زیادہ کا عرصہ گزر چکا ہے۔ اس طویل مدت میں مسلمان قوم کو بڑے بڑے حوادث سے سابقہ بڑا ہے اور اس کی تنظیم میں بے شمار ایسی تبدیلیاں واقع ہو چکی ہیں جنھوں نے پہلے فیصلوں کی افادیت اور موزونیت کو مشکوک بنا دیا ہے۔ مثال کے طور پر چند واقعات کو لیجیے۔ اولیٰ ان دنوں غنیمت اور فے حکومت کی آمدنی کا ایک بہت بڑا ذریعہ تھے۔ اب یہ مفقود ہیں۔ زکوٰۃ کے کئی مصارف غنیمت اور فے سے ہوتے تھے۔ اب یہ مفقود ہیں۔ مثلاً انتظام و نافع، تالیف القلوب وغیرہ۔ ان ذرائع کے سقوط کی وجہ سے اب ان اخراجات کا بادل، حسب ضرورت، زکوٰۃ پر ڈالا جاسکتا ہے دوم۔ تجربہ نے بتا دیا ہے کہ مال کی بجائے کام مہیا کرنا امداد کا زیادہ موثر اور مفید طریقہ ہے۔ لوگوں کو خیرات یا وظیفے دے کر کام چوری یا سہل انگاری کا خطرہ مول لینے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ انھیں کام مہیا کر کے ان کی محنت کی

اجرت ادا کی جائے۔ سوم اس وقت جو ٹیکس لیے جاتے تھے انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تجویز کردہ طریقہ سے ممانعت تھی۔ لیکن آج کل کا طریقہ بہت مختلف ہے۔ اب اندوختہ کی جگہ سالانہ آمدنی پر ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ انکم ٹیکس نے آج کل کی جو صورت اور وسعت حاصل کر لی ہے اس کے پیش نظر یہ بات جو ہیرت نہ ہونی چاہیے کہ اسے ادا کرنے کے بعد لوگ زکوٰۃ کی ادائیگوں کو بار محسوس کرتے ہیں۔ چہارم زمین کی پیداوار پر جو ٹیکس لیا جاتا تھا وہ ہمیشہ عشر ذکوٰۃ کی ادائیگی میں شمار ہوتا تھا۔ لیکن اب ایسا نہیں کیا جاتا اور ایسا نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ مذہب صرف اتنا چاہتا ہے کہ حکومت اسی قدر رقم مصارف زکوٰۃ پر خرچ کر دے اور اس بشرط کا پورا کرے کہ نامشکل نہ ہونا چاہیے۔ پنجم اُس وقت مسلمان مقدمہ طور پر ایک خلیفہ کے ماتحت حکومت کرتے تھے اور غیر مسلم ان کے محکوم ہوتے تھے اور ذوقی کہلاتے تھے۔ اب نہ وہ خلافت ہے نہ وہ یک جمعی جھوٹی جھوٹی سلطنتیں ہیں جو کئی جگہ ایک دوسرے سے برسر پیکار ہیں۔ اکثر میں غیر مسلم عنصر معتد بہ تعداد میں موجود ہے۔ جس کی تالیف قلوب پر ملک کی سالمیت کا اٹھنا رہے اور جو برابری کے سلوک کا طلب گار ہے۔ ان تغیرات پر غٹنڈے دل سے غور فرمائیے اور پھر فیصلہ کیجیے کہ احکام زکوٰۃ کی جو تاویل آج سے کئی سو سال پہلے ہوئی ہے کیا وہ آج کل بھی کارگر ہو سکتی ہے؟ تیرہ سو سال کے طویل عرصے میں جو بے شمار تغیرات ہمارے معاشرے میں واقع ہو چکے ہیں اور جو لاقعد ادالائشیں اس میں شامل ہو چکی ہیں اس بات کی مقتضی ہیں کہ ان تاویلات پر دوبارہ غور کیا جائے۔

۱۶۳۔ جیسا مولانا ابوالکلام صاحب آزاد نے فرمایا ہے زکوٰۃ ایک ٹیکس ہے۔ یہ اس لیے عائد کیا گیا ہے کہ ایک صالح حکومت اپنی اہم مالی ضروریات کو پورا کر سکے اور زندہ رہ سکے۔ اسے عبادات میں شامل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اس کی ادائیگی میں حیلہ بانہ نہ کوہیں اور اپنا فرض دینی ادا

اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا ذریعہ سمجھ کر اسے برضا اور رغبت ادا کرتے رہیں۔ اس کے مصارف مقرر کر دینے کا مقصد جہاں ایک طرف یہ ہے کہ ارباب اقتدار اسے فسق و فجور، نام و نمود، عیش و عشرت، ظلم و ستم جیسے غیر اسلامی کاموں پر صرف نہ کر سکیں وہاں دوسری طرف یہ بھی ہے کہ حکومت پر بعض ایسی ذمہ داریاں ڈال دی گئی ہیں جنہیں پہلی حکومتوں نے کبھی اپنا یا نہ تھا۔ مثلاً فقراء و مساکین کی خبر گیری کو شاید قرآن پاک ہی نے دنیا میں سب سے پہلے آئینی حیثیت دی ہے۔ زکوٰۃ کے اجرا کی گھڑی پر نظر ڈالنے سے یہ چیز واضح ہو جاتی چاہیے کہ اس کی نوعیت ٹیکس کی ہے لیکن اس کے احکام کی وجہ تاویل میں یہ بات بہت حد تک نظر انداز ہو گئی ہے۔ ویسے تو ہمارے بزرگان دین بڑے خیر سے کہتے ہیں کہ اسلام میں مذہب دیارست علیحدہ علیحدہ نہیں ہیں مگر جب زکوٰۃ کا ذکر آتا ہے تو اسے خالص عبادت قرار دینے پر مصر ہوتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ قرآن پاک نے حکومت کی مالی ضروریات کو بورا کرنے کے لیے بھی تو کوئی انتظام کیا ہو گا۔ اگر اس پہلو کو زیر غور رکھا جائے تو زکوٰۃ کے مصارف کی صحیح تعبیر آسان ہو جائے گی۔ پھر نہ فقہ و مسکنت پر اصرار ضروری ہو گا نہ تملیک ذاتی پر، اور بروہ کام جو براہ راست دین و ملت کی حفاظت و تقویت کے لیے ہو مصرف زکوٰۃ بن جائے گا۔ اس بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب کا قول ملاحظہ فرمائیے۔ زکوٰۃ کی مصطفیٰ بیان کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں " نیز یہ کہ نظام شہری کا دار و مدار کچھ ایسے مال پر ہے کہ جس کے ذریعہ محافلین شہر، مستظلمین، مدبرین جو شہری سیاست و تنظیم میں مشغول و مصروف ہوں ان کی معیشت و معاشرت کی کفالت کی جائے اور چونکہ یہ لوگ شہر کے لیے مفید عمل اور نافع خدمات انجام دیتے رہتے ہیں۔ اور ان مشغولیتوں اور مصروفیتوں کی وجہ سے اپنی روزی اور کفاف کے اکتساب و تحصیل کی انہیں فرصت نہیں ملتی، اس لیے ضروری

ہے کہ ان لوگوں کی معیشت اور معاشرت کا بار بھی شہر والوں پر ڈالا جائے۔
 کیونکہ شہر کے اس قسم کے اتفاقات و مصارف صرف چند آدمی برداشت
 نہیں کر سکتے اور پھر یہ کہ کچھ آدمی تو اس قسم کے ہوتے ہیں کہ اس قسم کے
 مصارف کی سرے سے قدرت و استطاعت بھی نہیں رکھتے۔ پس غزور ہوا کہ
 رعایا سے مال وصول کرنے کا ایک مفید طریقہ رائج اور قائم کیا جائے اور
 چونکہ آسان اور مصحت آمیز طریقہ وہی ہو سکتا ہے کہ ایک مصحت کو دوسری
 مصحت کے اندر داخل اور شامل کر دیا جائے۔ لہذا مشرعی نے ایک
 مصحت کے اندر دوسری مصحت کو داخل کر دیا۔

۱۶۴۔ بعض اصحاب کہتے ہیں چونکہ ہمارے ملک میں اسلامی قانون
 نافذ نہیں ہے اس لیے جو حاصل ہماری حکومت وصول کرتی ہے انہیں زکوٰۃ
 میں بھرا نہیں کیا جاسکتا۔ گو ممانعت کمال نہیں تاہم جو امیہ کے بارے میں
 علماء کے فیصلے سے ہم سبق لے سکتے ہیں۔ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد
 لکھتے ہیں: ”جو امیہ کے زمانے میں جب نظام خلافت بدل گیا اور حاکم
 ظلم و تشدد برسر آئے تو بعض لوگوں کو خیال ہوا کہ ایسے لوگ ہماری زکوٰۃ کے
 کیوں اسبب تھے جائیں؟ لیکن تمام علماء نے یہ فیصلہ کیا کہ زکوٰۃ انہی کو دینی
 چاہیے۔ یہ کسی نے نہیں کہا کہ اپنے ہاتھ سے خرچ کر ڈالو۔ حضرت عبداللہ
 بن عمر (رضی اللہ عنہما) سے ایک شخص نے پوچھا اب زکوٰۃ کسے دیں؟ کہا وقت
 کے حاکموں کو۔ اس نے کہا ذیقعدون مہانیا و دجیباً، وہ تو زکوٰۃ کا روپیہ
 اپنے کپڑوں اور عطر وں پر خرچ کر ڈالتے ہیں۔ دیا دان اگر چاہا کہتے ہیں وہ بھی تو اس

لے برہان الہی از ابوالعلا محمد اسماعیل گوہر دی ترجمہ جو۔ اللہ ابالغہ حصہ دوم

۱۶۵۔ جو کچھ ہم عرض کر چکے ہیں اس کے باوجود بعض اصحاب کو ہم سے پورا اتفاق نہ ہوگا مثلاً وہ عمل کی تنخواہ یا سید یا غیر مسلم پر خرچ کو زکوٰۃ کا صحیح صرف ماننے پر شاید تیار نہ ہوں ان کی تسلی کے لیے عمل کی تنخواہ کو عداات زکوٰۃ سے محالاً جاسکتا ہے اور باقی کے متعلق خرچ زکوٰۃ میں متناسب تخفیف کی جاسکتی ہے۔ مثلاً اگر ان عداات کا خرچ ۲۰ کروڑ ہے اور عداات اور غیر مسلم آبادی کا نواں حصہ ہیں تو ستائیس کروڑ میں سے تین کروڑ کم کر دینا جائیگا۔

۱۶۶۔ یہ تو ظاہر ہو گیا ہو گا کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ حکومت جو رقم مصارف زکوٰۃ پر خرچ کرتی ہے اس کی حد تک محاصل کو زکوٰۃ قرار دیا جائے بشرطیکہ ٹیکس و بندہ کی یہ خواہش ہو۔ اس سے کسی حد تک زکوٰۃ کمیٹی نے بھی اتفاق کیا ہے۔ مثلاً وہ طے کرتے ہیں :

”صنعت کے بارے میں اس پر اتفاق ہوا کہ مشینری پر زکوٰۃ عائد نہ ہوگی۔ وہ صرف خام مال پر ہوگا۔ خانوں میں موجود ہو اور مصنوعات پر جو خانوں کی پیداوار ہو عائد ہوگی۔ یہ اصول چھوٹے بڑے کارخانوں کے تمام انفرادی مالکوں پر عائد ہوگا۔ اگر یہ افراد دیگر محاصل ادا کر رہے ہیں تو ان کے ادا کیے ہوئے محاصل تا بعد ڈھائی فی صدی زکوٰۃ قرار دیے جائیں گے“ (۱)

جس معلوم نہیں کہ صنعت کے بارے میں اس اصول کو ماننے کے جوہر جو خط کشیدہ الفاظ میں بیان ہوا ہے دوسرے ٹیکس و بندہ گان پر اس کا اطلاق کیوں نہیں کیا گیا۔ ہماری درخواست یہ ہے کہ دوسرے ٹیکس ادا کرنے والوں کو بھی اسی اصول کے ماتحت لایا جائے۔ اس بارے میں اسی کمیٹی کے ممبر شاہ مسعود احمد صاحب کی رائے قابل غور ہے، ادا اس

چند معاشی مسائل اور سلام

سے ہماری تائید بھی ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ”البتہ اگر حکومت چاہے تو کسی ٹیکس کے کسی جز کو کسی فرد کی طرف سے زکوٰۃ میں محسوب کر سکتی ہے بشرطیکہ دینے والا بھی اسے منظور کرے“۔ اس شرط کو ہم نے پورا کر دیا ہے۔ ۱۶۶۔ حکومت کے اخراجات کی ان بذات کی تعین کے بعد جو معائنہ زکوٰۃ بھی ہیں۔ باقی کام آسان رہ جاتا ہے۔ اس کے لیے دو چیزیں گرنہ ہوں گی:

(۱) ان بذات کے خرچہ کو ایک جگہ جمع کر لیا جائے۔

(۲) زکوٰۃ کے گوشواروں کی جزوی تفتیح (Test + Audit) کے بعد زکوٰۃ کی رقم و جی ایک جگہ جمع کر لیا جائے۔ اس تفتیح میں صرف یہ دیکھنا ہو گا کہ زکوٰۃ کی رقم ٹیکس کی رقم سے زیادہ ہو ورنہ اسے کم کر کے ٹیکس کے برابر کر دیا جائے گا۔ اور ٹیکس دہندہ کو مطلع کر دیا جائے گا۔ اگر اس بارے میں حکومت مناسب ہدایات شائع کر دے تو ہمیں یقین ہے کہ ایسی غلطیوں کا امکان بہت کم رہ جائے گا۔ کیونکہ اس سے ٹیکس ادا کرنے والے کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ یہ دونوں کام مشکل نہ ہونا چاہئیں۔ ان میں کوئی بات ایسی نہیں جو حکومت کے حساب و کتاب اور تفتیح کے معمولات سے باہر ہو۔ گو قدرے زائد کام ہے مگر وہ بھی بہت زیادہ نہیں۔

۱۶۸۔ اپنی دانست میں ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ زکوٰۃ کے بارے میں کوئی مذہبی۔ انتظامی یا فنی رکاوٹ ہماری تجویز کی راہ میں حائل نہیں ہے۔ اور اگر حکومت اس معاملہ میں اپنی آئینی ذمہ داری سے عمدہ براہ مناجا ہتی ہے تو آسانی سے ہو سکتی ہے۔ و ما علینا الا البلاغ۔

۱۶۹۔ زکوٰۃ کے بارے میں جو تو زیر ہم نے پیش کی ہے اس سے زکوٰۃ ادا کرنے میں صورت تو عیسر ہو جائے گی مگر زکوٰۃ اند وختہ پر ٹیکس نہ رہے گی۔ اور اند وختہ کو باہر لانے میں جو امداد اس سے مطلوب تھی وہ حاصل نہ ہو سکے گی۔ لیکن آج کل بھی یہ امداد نہیں ملتی کہونکہ جدید سبب جانتے ہیں بہت کم سرمایہ دار زکوٰۃ کو صحیح مقدار میں ادا صحیح قوت کے ساتھ ادا کرتے ہیں۔ نیز ایک ایسے ملک میں جس میں غیر مسلم بھی بستے ہیں اور وہ سرمایہ دار بھی ہیں انہی زکوٰۃ کا رد کر نہیں ہو سکتی بلکہ ایسے ملک کی حکومت کو اصل (Practical) یہ ایک ایسا ٹیکس لگانا پڑے گا جو مسلم اور غیر مسلم دونوں پر حاوی ہو تاکہ سرمایہ دار طبقہ میں سے کوئی بھی دویہ کو گنہگار نہ کر سکے۔

۱۷۰۔ بعض اصحاب اعتراض کرتے ہیں کہ انکم ٹیکس بڑا آمدنی پر عائد ہوتا ہے زکوٰۃ میں جو اند وختہ پر لگتی ہے، جو انہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض کو ہم دو وجوہ سے کمزور سمجھتے ہیں۔ اول زکوٰۃ صرف اند وختہ پر ہی نہیں لگتی بلکہ زمین کی پیداوار کی صورت میں ہر فصل کا ایک حصہ لیا جاتا ہے، یعنی آمدنی پر بھی عائد ہوتی ہے۔ اس لیے آمدنی کے حساب سے ٹیکس وصول کرنا ممنوع نہیں اور اس کے ذریعہ زکوٰۃ وصول کی جاسکتی ہے۔ دوم ہر شخص کو اس کا اندازہ خود کرنا ہے کہ شریعت کے مطابق اس کے ذمہ کتنی زکوٰۃ ٹھکتی ہے اور اس میں سے جتنی وہ چاہے حکومت کے حوالے کر دے۔ یہ بہرہ دگی موجود ٹیکسوں کے ذریعہ سے کیا یا ان کے علاوہ اس سے ادائیگی زکوٰۃ پر اثر نہیں پڑتا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابن قیمہ کا مسلک بھی ان قسم کا تھا بلکہ وہ دو قدم آگے گئے۔ ان کے نزدیک ایسے مکان (ٹیکس) جو احکام الہی سے فرض نہیں کیے گئے جائز ہیں اور اگر کوئی شخص یہ مکان ادا کر دے تو اس سے زکوٰۃ معاف ہو جاتی ہے (۱)۔

